PENJELASAN YANG KOMPREHENSIF

ABHIDHAMMATTHASAṄGAHA

MANUAL ABHIDHAMMA

Ajaran Tentang Realitas-Realitas Hakiki

Bab 1

KESADARAN

ASHIN KHEMINDA

Abhidhammatthasaṅgaha

Kesadaran

Penjelasan Komprehensif

Ashin Kheminda

DHAMMAVIHĀRĪ
BUDDHIST STUDIES

Yayasan Dhammavihari
Jakarta 2021

Abhidhammatthasaṅgaha

MANUAL ABHIDHAMMA

Ajaran Tentang Realitas Hakiki

Jilid 1

Kesadaran

ISBN: 978-623-94011-4-6 (Seri Lengkap)

ISBN: 978-623-94011-5-3 (Buku Jilid 1)

Penulis: Ashin Kheminda

Cetakan III, Juli 2021

Penyunting: Feronica Laksana, Magdalena Wartono

Design Sampul: Andries M. Halim

Penata letak & Grafik: Ary Wibowo

Penerbit:

Yayasan Dhammavihari

Rukan Sedayu Square Blok N 16-19

Jl. Outer Ring Road, Lingkar Luar Jakarta Barat 11730

Tel: 0813 -8700-3600

Email: propagasi.dbs@dhammavihari.or.id

Website: www.dhammavihari.or.id

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.

Sudah terdaftar di Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia, nomor pencatatan 087235.

Buku versi cetak ini dipublikasikan hanya untuk dibagikan secara GRATIS (TIDAK UNTUK DIJUAL).

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Daftar Isi

Sekapur Sirih 5
Prawacana 11
Kata Pengantar 15
Prakata 17
Pendahuluan 29
Sepuluh Kekuatan Tathagata 51
Empat Dhamma yang Hakiki 139
Pembagian Kesadaran Berdasarkan Tingkatannya 169

I. Kesadaran-Duniawi

A. Kesadaran Lingkup-Indriawi

1. Kesadaran Tidak Baik

Kesadaran yang berakar pada keserakahan 185
Kesadaran yang berakar pada kebencian 208
Kesadaran yang berakar pada delusi 216

2. Kesadaran Tanpa-Akar

Kesadaran resultan tidak-baik 229
Kesadaran tanpa akar resultan baik 245
Kesadaran fungsional tanpa-akar 258

3. Kesadaran Indah Lingkup-Indriawi

Kesadaran baik lingkup-indriawi 266
Kesadaran resultan lingkup-indriawi 291
Kesadaran fungsional lingkup-indriawi 311

B. Kesadaran Lingkup Materi-Halus

Kesadaran baik lingkup materi-halus 325
Kesadaran resultan lingkup materi-halus 368
Kesadaran fungsional lingkup materi-halus 371

C. Kesadaran Lingkup Nonmateri

Kesadaran baik lingkup nonmateri 375
Kesadaran resultan lingkup nonmateri 375
Kesadaran fungsional lingkup nonmateri 375

II. Kesadaran Adiduniawi

Kesadaran Baik Adiduniawi 399
Kesadaran Resultan Adiduniawi 399
Kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus 407
Kesadaran Buah Yang Sedang Memasuki Arus 412
Kesadaran Jalan Yang Kembali Sekali Lagi dan Kesadaran Buah Yang Kembali Sekali Lagi 415
Kesadaran Jalan Yang Tidak Kembali Lagi dan Kesadaran Buah Yang Tidak Kembali Lagi 420
Kesadaran Jalan Ke-*arahanta*-an dan Kesadaran Buah Ke-*arahanta*-an 422
Ikhtisar Penghitungan Kesadaran 426
Penjelasan Angka-Angka Secara Detail 428

Daftar Singkatan 439
Daftar Istilah Pāḷi - Bahasa Indonesia 440
Daftar Pustaka 454
Biografi Ashin Kheminda 457

Sekapur Sirih

Koyin
Shin Visuddhācāra

Namo te Buddha *vīratthu*

Terpujilah Engkau, Buddha, Sang Pahlawan

PERTAMA-TAMA Koyin ingin mengungkapkan penghargaan dan rasa bahagia karena telah diberikan kesempatan untuk menulis sekapur sirih untuk buku ini.

Di Myanmar, tempat Koyin tinggal saat ini, terdapat berbagai Kitab Komentar (*Aṭṭhakathā*) mulai dari Ikhtisar-Ikhtisar (*saṅgaha*) yang disebut dengan *Abhidhammatthasaṅgaha. Abhidhammatthasaṅgaha sendiri memiliki banyak kitab-kitab subkomentar (ṭīkā),* di antara *ṭīkā-ṭīkā* tersebut adalah *Abhidhammattha vibhāvinīṭīkā.* Kitab komentar dari *Abhidhamma Piṭaka* lainnya, adalah *Sammohavinodanī aṭṭhakathā.* Namun karena kitab-kitab tersebut ditulis dalam Bahasa Pāḷi dan Myanmar maka hal tersebut sangat menyulitkan bagi orang asing untuk mempelajarinya.

Namun demikian, menjadi suatu hal yang sungguh membahagiakan pada saat membaca dan menemukan bahwa di dalam buku **Kesadaran, Manual Abhidhamma** karya Ashin Kheminda, ternyata mencakup juga penjelasan dari seluruh Kitab Komentar dan Subkomentar seperti yang telah disebutkan di atas. Selain itu, Koyin juga merasa sangat bahagia dan kagum pada Bhante karena mampu menyajikan bahkan Kitab Kanon seperti *Vibhaṅga* dan *Yamaka*—yang notabene susah untuk dipahami oleh umat awam—dalam bahasa sehari-hari sehingga menjadi mudah untuk dipahami. Padahal, di sisi lain, Kitab-Kitab *Abhidhamma* seperti *Vibhaṅga* dan *Yamaka* belum ada yang diterjemahkan dari Bahasa Pāḷi ke Bahasa Indonesia.

Buku ini merupakan sebuah buku yang istimewa dan berbeda dengan buku lain yang ditulis dalam Bahasa Indonesia, di mana di dalam buku ini diberikan petunjuk penjelasan yang akurat terhadap istilah-istilah Pāḷi yang memiliki arti yang dalam.

"Yo mukhasaṃyato bhikkhu, mantabhāṇī anuddhato. atthaṃ dhammañca dīpeti, madhuraṃ tassa bhāsitaṃ."(Dhammapada 363)

Seorang *bhikkhu* yang menjaga mulutnya (perkataannya), berbicara bijak (tidak berlebihan), batinnya akan menjadi tenang. Ia dapat menjelaskan baik istilah Pāḷi maupun artinya. Kata-kata apa pun yang patut untuk diucapkan akan terdengar merdu.

Seperti halnya Guru Aṭṭhakathā membuka dengan kalimat: "*Jika hanya mengucapkan bahasa Pāḷinya saja tanpa memberikan artinya atau hanya memberikan artinya tanpa*

melengkapi dengan istilah Pāḷinya, tidak menjadi merdu dan menenangkan untuk didengar. "Buku ini mencakup kedua hal tersebut di atas. Dengan demikian tidak diragukan lagi bahwa buku ini sangat berharga dan bermanfaat bagi semua orang yang membacanya.

Selanjutnya, pada bagian penjabaran tentang Kekuatan *Tathāgata* oleh Bhante, setelah membaca dan mengetahui tentang sepuluh pengetahuan Buddha maka kita akan lebih mengetahui dan semakin dekat dengan Guru Agung kita serta memunculkan rasa hormat kepada Beliau. Banyak pengetahuan juga diberikan pada bagian dari *Vibhaṅga Aṭṭhakathā* tentang *Theruppatti* (biografi) dari para *Mahathera* yang disajikan dengan menarik.

Setelah itu, penjabaran tentang 89/121 jenis kesadaran sangatlah lengkap dan akurat sehingga pembaca akan mengetahui secara tepat dan terperinci mengenai batin *kusala* dan *akusala*. Oleh karena itu, buku ini sangat penting bagi siapa saja yang ingin belajar *Abhidhamma.*

Dalam khotbah yang biasa disampaikan oleh Mahāgandhayone Sayadaw:

> "Jika Buddha tidak muncul (di dunia); Walaupun banyak orang ramah (tidak menimbulkan bahaya) namun karena tidak memahami kebaikan (*kusala*) dan keburukan (*akusala*) maka di banyak kehidupan akan banyak melakukan pelanggaran (kesalahan).
>
> Setelah Buddha muncul (di dunia), karena *Dhamma* mulia yang telah diajarkan-Nya, dengan berlimpah rasa syukur

maka kita mengetahui kebaikan (*kusala*) dan keburukan (*akusala*).

Berusahalah untuk melaksanakan kewajiban Permata Mulia *Sāsana* (kewajiban mempelajari *Dhamma*, *pariyatti*, dan praktik meditasi, *paṭipatti*) di pundak kita masing-masing sebagai balasan (rasa terima kasih) kita (atas *Dhamma* yang telah diajarkan)."

Jadi kepada seluruh pembaca, setelah membaca buku ini, lalu mengenal *Dhamma*, dan setahap demi setahap mampu membedakan berbagai kondisi kebaikan (*kusala*) dan keburukan (*akusala*), semoga selanjutnya dapat melaksanakan kewajiban kita sebagai rasa terima kasih terhadap Buddha.

Dengan *Mettā*,

Koyin
Shin Visuddhācāra

Ashin Visuddhācāra adalah *Bhikkhu* Indonesia
yang belajar di Myanmar sejak usia 12 tahun.
Pada 2017, (Shin) Sāmaṇera Visuddhācāra lulus Tharmanekyaw dan mendapat gelar Alaṅkāra, menjadi satu-satunya dalam sejarah sebagai *Sāmaṇera* "asing" yang berhasil lulus terbaik di Myanmar.
Pada Januari 2020, Shin Visuddhācāra ditahbiskan oleh Chamyay Sayadaw menjadi *Bhikkhu* dengan nama Ashin Visuddhācāra. Saat ini *Ashin* atau *Bhante* sedang melanjutkan program Dhammācariya tahun ke-3.

* Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan sedikit penyesuaian dari tulisan tangan *bhante* dengan menggunakan bahasa Myanmar oleh Kadek Yudi Murdana, MA. (BDh).

နမော တေ ဗုဒ္ဓဝီရတ္ထု

ဤစာအုပ်မှာ အမှာစာရေးခွင့်ရတာကို စာရေးသူအနေနဲ့ အလွန်အမင်း ဂုဏ်ယူဝမ်းမြောက်မိပါကြောင်း ရှေးဦးစွာပြောကြားလိုပါတယ်။ စာရေးသူ ယခုအခါ နေထိုင်သော မြန်မာနိုင်ငံမှာ အဘိဓမ္မတ္ထသင်္ဂဟခေါ် သင်္ဂြိဟ်ကျမ်းကို ဖွင့်ဆိုသော ဋီကာများစွာရှိပါတယ်။ သို့သော် ပါဠိဘာသာနှင့် မြန်မာဘာသာဖြင့် ရေးသည့်အတွက် နိုင်ငံခြားသားများအတွက် လက်လှမ်းဝေးကွာနေဆဲဖြစ်ပါတယ်။ ထိုဋီကာတို့တွင် ဋီကာကျော် (အဘိဓမ္မတ္ထဝိဘာဝိနီဋီကာ)၊ သမ္မောဟဝိ နောဒနီအဋ္ဌကထာတို့လည်း အပါအဝင်ဖြစ်ပါတယ်။ သို့သော် ဤစာအုပ်ကို ဖတ်ရှုကြည့်သောအခါ အထက်ပါ လက်လှမ်းမှီရာ ဋီကာများပါဝင်ရေးသားထားသည်ကို တွေ့ရှိသည့်အတွက် ပီတိဖြစ်ရပါတယ်။ ထိုမျှသာမက ပုံမှန်လူသာမန်ပုဂ္ဂိုလ်တို့အတွက် နားလည်ဖို့ရန် မဖြစ်နိုင်သည့် ယမိုက်စသော ကျမ်းလာ အဆိုအမိန့်တွေကို မိမိ၏ မိခင်ဘာသာစကားဖြင့် တွေ့ရှိရသဖြင့် ဘုန်းကြီးကို အံ့သြမဆုံး ကြည်နူးခဲ့ရပါတယ်။ မှန်၏။ ထိုဝိဘင်း၊ ယမိုက်စသော ပါဠိတော်တို့၏ အဂ်လိပ်ဘာသာပြန်တောင်မှ မရှိသေး၊ အင်ဒိုနီးရှားဘာသာပြန်ရှိဖို့ ကတော့ ဝေး။

ထို့မှတစ်ပါး အလွန်တိကျမှန်ကန်သော ကျမ်းညွှန်းများနှင့် အတူ ခက်ခဲနက်နဲသော စကားလုံးများအတွက် ပါဠိဝါကျများကိုပါ ထည့်သွင်းရေးသားထားသော ဤစာအုပ်ဟာ အင်ဒိုနီးရှားဘာသာဖြင့် ရေးအပ်သော အခြားကျမ်းများနှင့် မတူ ထူးခြားရှားပါးလှသော စာအုပ်တစ်အုပ်ဖြစ်ပါတယ်။

ယော မုခသံယတော ဘိက္ခု၊ မန္တဘာဏီ အနုဒ္ဓတော၊

အတ္ထं ဓမ္မဉ္စ ဒီပေဟိ၊ မဓုရံ တဿ ဘာသိတံ။ (ဓမ္မပဒ - ၃၆၃)

အကြင်ရဟန်းသည် နှုတ်ကို စောင့်စည်း၏ အတိုင်းအတာဖြင့် စကားပြောခြင်းရှိ၏ ငြိမ်းအေးသော စိတ်ရှိ၏။ အနက်ကိုလည်းကောင်း၊ ပါဠိကိုလည်းကောင်း ညွှန်ပြပြောဆို၏။ ထိုရဟန်းပြောဆိုအပ်သောစကားသည် အေးမြချိုသာပါ၏။

အဋ္ဌကထာဆရာလည်း ပါဠိကိုသာ ပြောဆို၍ အနက်တွေမဖွင့်လျင်သော်လည်းကောင်း အနက်ကိုသာ ပြောဆိုတတ်၍ ပါဠိကို မပြည့်စုံစေလျင်သော်လည်းကောင်း အေးမြချိုသာသည်ဟု ဖွင့်တော်မူ၏။ ထို့ကြောင့် ထိုအဂ်ါနှစ်ချက်နှင့် ပြည့်စုံသော ဤစာအုပ်သည် အလွန်တန်ဖိုးရှိသော စာအုပ်ဖြစ်သည်မှာ ယုံမှားစရာမဟုတ်တော့။

ဘုန်းကြီးရေးသည့် တထာဂတဗလအခန်းလာ ဉာဏ်တော်ဆယ်ပါးအဖွင့်ကို ဖတ်ရှုလိုက်လျင်လည်း မိမိ၏ ဆရာဖြစ်သော ဘုရားရှင်ကိုပို၍ နီးကပ်စွာသိရှိလာပါလိမ့်မယ်။ ကြည်ညိုလာပါလိမ့်မယ်။ ဝိဘင်းအဋ္ဌကထာလာ မထေရ်မြတ်တို့၏ ထေရုပ္ပတ္တိများဖြင့် တန်ဆာဆင်ထားသည့်အတွက်လည်း ဗဟုသုတကြွယ်ဝလှပါတယ်။

ထို့နောက် စိတ် ၈၉-ပါး/၁၂-ပါးတို့၏ အလွန်တိကျ ကျယ်ဝန်းသော အဖွင့်ကိုဖတ်ရှုရ၍ ကုသိုလ် အကုသိုလ်နှစ်ခုတို့ကို ခွဲခွဲခြားခြား ကျနစွာသိပါလိမ့်မယ်။ ထို့ကြောင့် ဤစာအုပ်အဘိဓမ္မာလိုက်စားသူများ အတွက် အလွန်ပင်အရေးကြီးပါတယ်။ မဟာဂန္ဓာရုံဆရာတော်ဘုရားကြီး မိန့်လေ့ရှိသော ဩဝါဒမှာ-

ဘုရားရှင်တော် မပွင့်ပေါ်လျင်
လူတော်အများ စိတ်ကောင်းထားလည်း
ဤကားကုသိုလ် အကုသိုလ်နှင့်
ထိုထိုဘဝမသိရ မျှားလှအပြစ်ထွေ။
ဘုရားရှင်တော် ပွင့်ထွန်းပေါ်၍
ဟောဖော်ညွှန်ကြား မြတ်တရားကြောင့်
ဤကားကုသိုလ် အကုသိုလ်နှင့်
ထိုထိုဘဝသိကြရ မျှားလှကျေးဇူးတွေ။
ကျေးဇူးတော်ရင် ဘုရားရှင်တို့
ဦးတင်မမြတ် ကျေးဇူးဆပ်ဖို့
အမြတ်ရတနာ သာသနာ၏
ဝန်တာနှစ်ခန်း ကိုယ်စီထမ်း
ကြိုးပမ်းကြပါလေ။

ထို့ကြောင့် စာဖတ်ပရိသတ်များ ဤစာအုပ်ကို ဖတ်၍ တရားအသိများ ရကြကာ တစ်ဆင့်ပြီး တစ်ဆင့် ကုသိုလ် အကုသိုလ်များ ခွဲခြားနိုင်ပြီး ဘုရားရှင်ကို ကျေးဇူးဆပ်နိုင်ပါစေကြောင်း - - -

မေတ္တာဖြင့်
အရှင်ဝိသုဒ္ဓါစာရ

Prawacana

"Sududdasaṃ sunipuṇaṃ,
yatthakāmanipātinaṃ.
Cittaṃ rakkhetha medhāvī,
cittaṃ guttaṃ sukhāvahaṃ."

Pikiran itu sangat sulit untuk diawasi,
sangat halus dan bergerak ke mana pun ia mau.
Orang bijaksana seharusnya mengendalikan pikirannya,
pikiran yang terkendali akan membawa kebahagiaan.

SEBUAH syair dalam Kitab *Dhammapāda* yang sederhana namun mengandung esensi ajaran yang sangat penting dan bermanfaat. Jika kita mampu memahami dan mengendalikan pikiran kita masing-masing, maka selain akan mendatangkan kebahagiaan, juga akan semakin mengasah kebijaksanaan kita.

Manual *Abhidhamma* (Ajaran tentang Realitas Hakiki) Bab 1 Kesadaran (Penjelasan Komprehensif) adalah sungguh sebuah buku yang sangat berharga dan bermanfaat yang telah dihasilkan oleh YM Ashin Kheminda. Buku ini tidak hanya bermanfaat bagi siapa saja yang ingin mengenal, memahami atau memperdalam *Dhamma* (khususnya *Abhidhamma*), tetapi juga dapat menjadi suatu acuan referensi yang relevan dalam bidangnya, bagi kalangan masyarakat akademik.

Seperti kita ketahui bersama bahwa ajaran yang terkandung dalam kitab *Abhidhamma* sangatlah luas dan mendalam, namun juga sangatlah penting bagi kita umat Buddha untuk mempelajari dan memahaminya karena akan sangat menunjang tidak hanya pada kemajuan *Dhamma* tetapi juga perkembangan kebijaksanaan (*paññā*) kita bahkan hingga pada tataran tertinggi. Agar dapat dipelajari dan dipahami oleh semua kalangan, terdapat pula sebuah kitab yaitu *Abhidhammatthasaṅgaha*, yang telah dijadikan "pintu masuk" dan pedoman awal bagi siapa saja yang ingin memahami ajaran yang terkandung dalam kitab *Abhidhamma*.

Walaupun demikian, upaya penyebaran *Abhidhamma* di Indonesia selalu menghadirkan tantangan tersendiri bagi para pembabarnya. Selain karena kurangnya bahan seperti buku atau kitab, dan tenaga pengajar, juga karena dalam beberapa kalangan masyarakat masih terdapat suatu anggapan atau *mindset* yang memandang bahwa ajaran *Abhidhamma* itu sulit atau bahkan sangat sulit untuk dipahami. Suatu *mindset* yang sangat perlu untuk segera kita ubah dan kehadiran buku dari YM Ashin Kheminda ini dapat mengubah *mindset* tersebut, karena buku ini juga disajikan dalam bahasa yang mudah dimengerti.

Buku ini disajikan dengan sangat komprehensif, menggabungkan penjelasan-penjelasan dari Kanon Pāḷi ditambah dengan pengalaman dan aplikasi langsung dalam kehidupan sehari-hari. YM Ashin Kheminda telah menyajikan keaslian (*authenticity*) kitab *Abhidhammatthasaṅgaha* tentang pendahuluan dan bab pertama dari kitab tersebut dan

memberikan uraian terperinci berkaitan dengan pembahasan yang diangkat, menggabungkannya dengan referensi dari Kanon Pāḷi, dan menunjukkan aplikasinya melalui contoh-contoh dan analogi berdasarkan pada kasus dalam kehidupan sehari-hari. Dari hal tersebut, kita dapat melihat esensi sesungguhnya dari semua Ajaran (*Dhamma*) yang telah dibabarkan oleh Buddha, yang tidak hanya ditujukan sebagai pengetahuan semata, namun untuk dipraktikkan langsung dalam kehidupan sehari-hari, hingga kita juga dapat merealisasikannya dengan pengalaman langsung.

Selain memuat bagian pendahuluan, buku ini juga membahas secara komprehensif mengenai kondisi-kondisi batin kita, dalam berbagai bentuk kesadaran (*citta*). Dengan pemahaman tentang kesadaran (*citta*), kita dapat lebih mengembangkan kebijaksanaan melalui pemahaman terhadap kualitas batin kita sendiri. Apakah kita telah memiliki kualitas batin yang secara hakikat baik? Ataukah ternyata kualitas batin yang kita anggap baik selama ini ternyata adalah suatu kualitas yang tergolong dalam kondisi batin yang tidak baik? Lalu kondisi kesadaran yang seperti apa yang perlu kita kembangkan dan perlu kita hindari? Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan tersebut dapat ditemukan di dalam buku ini.

Saya sangat merekomendasikan buku ini bagi siapa saja yang ingin mengenal, memahami atau memperdalam *Dhamma* (khususnya *Abhidhamma*), dan juga bagi kalangan masyarakat akademik sebagai satu buku referensi yang relevan dalam bidangnya. Selain karena isinya yang komprehensif,

bahasanya yang mudah dimengerti, juga karena terjemahan-terjemahan istilah Pāḷi yang terdapat di dalamnya sangatlah akurat dan mendekati makna yang sebenarnya, suatu hal yang masih sangat kurang di Indonesia, yaitu terjemahan dan kebakuan istilah Pāḷi.

Kadek Yudi Murdana, MA. (BDh)

Master in Abhidhamma - ITBMU of Yangon

Dosen Sekolah Tinggi Ilmu Agama Buddha Kertarajasa.

Kata Pengantar

SENANG sekali kami mengetahui bahwa buku-buku *Abhidhamma* terbitan Dhammavihārī Buddhist Studies (DBS) telah membawa manfaat yang sangat besar bagi para umat khususnya para pembelajar *Abhidhamma.* Kami menyadari banyaknya kebutuhan buku-buku yang mengupas kitab *Abhidhammatthasaṅgaha* dengan sangat komprehensif dengan menggunakan sumber dari berbagai kitab komentar dan subkomentar yang berbahasa Pāḷi, yang hingga saat ini masih sulit diakses oleh umat awam karena minimnya terjemahan kitab-kitab tersebut dalam bahasa Indonesia. Saat ini, kami juga sedang menyiapkan versi Bahasa Inggris dari buku ini sehingga para pembelajar dari negara lain pun dapat merasakan manfaat yang sama.

Jika Buku *Kesadaran* edisi pertama berdasarkan hasil transkrip dari ceramah Ashin Kheminda dengan sebagian pengayaan materi dari beliau, maka di edisi kedua ini Ashin Kheminda melakukan banyak perbaikan sehingga buku ini menjadi semakin enak dibaca, pengelompokan dan alurnya pun menjadi semakin jelas. Selain itu ada beberapa terjemahan kata atau istilah Pāḷi yang telah disesuaikan dan disempurnakan oleh Ashin Kheminda demi memberikan pemahaman yang akurat tentang fenomena yang ditunjukkan oleh istilah-istilah tersebut. Penyempurnaan dan penyesuaian istilah-

istilah telah dipertimbangkan masak-masak dengan mencari makna yang tepat dalam Bahasa Indonesia yang sesuai dengan Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI). Dengan semua usaha yang telah dilakukan ini, Ashin Kheminda sangat berharap dapat memberikan sumbangsih pada pengadaan buku *Abhidhamma* yang berkualitas dengan merujuk kepada kitab *Abhidhammatthasaṅgaha* yang sudah baku.

Kami berharap buku *Kesadaran* ini benar-benar bisa berfungsi sebagai *peta spiritual* yang memberikan petunjuk berharga untuk mengenali kesadaran secara benar dan menghindari pandangan-salah sehingga pada akhirnya pemahaman akan kehidupan menjadi utuh.

Akhir kata, kami tim propagasi DBS—tim yang membantu penyusunan dan penyuntingan buku ini—berharap semoga para pembaca mendapatkan banyak pengetahuan berharga dan manfaat dari buku *Kesadaran* ini. Kami mempersembahkan seluruh jasa kebajikan atas penyusunan buku ini untuk kebahagiaan guru kami—Ashin Kheminda,—para donatur, para pembaca dan semua yang telah membantu karya ini serta semua makhluk. Semoga kita semua berbahagia dan secepatnya merealisasi *Nibbāna* .

Ciraṃ Tiṭṭhatu Saddhamo !
Semoga *Dhamma* Sejati Dapat Bertahan Lama
Sādhu ! *Sādhu* ! *Sādhu* !

Feronica Laksana
Ketua Tim Propagasi DBS

Prakata

MARILAH sebelum memulai kelas *Abhidhamma* ini kita semua memberikan penghormatan kepada Buddha.

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Sungguh berbahagia sekali bahwa pada akhirnya kita mendapatkan kesempatan untuk mengupas dan mempelajari ajaran ***Abhidhamma.***

Perlu saya sampaikan terlebih dahulu bahwa *Abhidhamma* yang akan kita pelajari kali ini berasal dari tradisi *Theravāda;* karena seperti yang kita ketahui, tradisi *Mahāyāna* juga memiliki *Abhidhamma*-nya sendiri yang berbeda dengan versi *Theravāda*.

ABHIDHAMMATTHASAṄGAHA

Sebagai informasi awal, buku *Abhidhamma Piṭaka* ini sangat banyak volumenya—hampir separuh dari keseluruhan *Tipiṭaka* adalah mengenai *Abhidhamma*. Banyaknya volume tersebut tentu saja sangat menyulitkan mereka yang baru saja mengenal dan ingin mempelajarinya. Untuk Anda ketahui, di masa lalu semua *bhikkhu* mempelajari *Tipiṭaka* dengan memakai cara atau metode menghafal. Di dalam sistem pendidikan tradisional di wihara Myanmar, para *bhikkhu* sampai sekarang pun masih diharuskan menghafal kitab *Abhidhammatthasaṅgaha* di luar

kepala. Untuk itu saya juga menganjurkan Anda semua untuk menghafalnya; minimal terminologi bahasa Indonesianya. Karena sesungguhnya untuk menghafal kitab ini tidak sulit dan manfaatnya akan besar sekali. Apa yang Anda hafalkan nantinya akan menjadi semacam petunjuk pada saat Anda menemui keadaan-keadaan batin-dan-materi tertentu di dalam meditasi; dan pada saat itulah Anda bisa menganalisisnya secara benar sesuai dengan teks yang diajarkan oleh Buddha dan para *arahanta*—dan bukan sebaliknya menganalisisnya berdasarkan opini Anda sendiri. Opini seseorang yang masih mempunyai kotoran batin bisa jadi sangat menyesatkan.

Sedemikian luasnya ajaran *Abhidhamma* ini sehingga membuat para guru di masa lalu membuat komentar, tafsir atau penjelasan dari apa yang sudah diajarkan oleh Buddha di *Abhidhamma Piṭaka*. Komentar atau tafsir itulah yang kemudian kita kenal sebagai *aṭṭhakathā,* yang secara harfiah berarti *penjelasan makna* dari apa yang ada di dalam *Tipiṭaka*. *Aṭṭhakathā* secara tradisi diyakini sudah ada bahkan sejak Buddha masih hidup. Seiring dengan berjalannya waktu penjelasan-penjelasan tersebut kemudian tidak lagi hanya dihafalkan tetapi juga ditulis dalam bentuk buku—dimulai dengan bentuk manuskrip di daun palem hingga dalam bentuk buku di zaman modern. Inilah mengapa kita kemudian mempunyai banyak kitab komentar. Di dalam proses belajar, kitab-kitab komentar ini sangatlah penting perannya karena seringkali pembabaran *Dhamma* oleh Buddha yang terekam di dalam *Tipiṭaka* sangatlah singkat dan menggunakan kiasan-kiasan[1] sehingga menyulitkan para murid untuk memahami arti sesungguhnya. Pada saat menemui keadaan seperti ini maka kitab komentar dan subkomentar sangatlah

[1] Contoh Syair *Abhidhamma* yang menggunakan kiasan adalah *Oghāgocchakaṃ.* (Dhs. 4)

membantu kita karena di sanalah kita bisa menemukan uraian dan penjelasan yang lebih detail dari apa yang disampaikan oleh Buddha. Akan tetapi volume dari kitab-kitab komentar *Abhidhamma Piṭaka* ini pun dirasakan masih terlalu besar sehingga tetap saja menyulitkan bagi para pelajar *Abhidhamma* untuk menghafalnya dan memahaminya. Oleh karena itulah maka kelas-kelas seperti ini akan sangat membantu mereka yang ingin mempelajari *Abhidhamma.*

Kitab komentar dari buku *Abhidhamma Piṭaka* yang pertama, yaitu *Dhammasaṅgaṇī* bernama *Atthasāliṇī*. Untuk Kitab Komentar dari buku kedua, *Vibhaṅga*, bernama *Sammohavinodanī.* Sedangkan lima buku *Abhidhamma Piṭaka* lainnya hanya mempunyai satu kitab komentar yaitu *Pañcappakaraṇa Aṭṭhakathā*. Total keseluruhan kitab *Abhidhamma Piṭaka* berjumlah tujuh kitab. Kitab-kitab *Abhidhamma Piṭaka* beserta komentarnya tersebut kemudian diringkas oleh seorang *bhikkhu* kelahiran India Selatan, bernama Ācariya Anuruddha, menjadi satu buku kecil dengan hanya kira-kira lima puluh halaman saja. Hal ini dilakukan karena menurut beliau kitab-kitab komentar yang disebutkan di atas dirasakan masih terlalu luas dan tebal. Kitab ringkasan tersebut kemudian beliau beri nama *Abhidhammatthasaṅgaha* (terdiri dari tiga suku kata yaitu *Abhidhamma*, *attha* dan *saṅgaha*) yang berarti *ringkasan atau ikhtisar dari ajaran-ajaran yang ada di dalam Abhidhamma Piṭaka*.

Jadi, *Abhidhammatthasaṅgaha* yang akan kita pelajari ini sebenarnya adalah judul sebuah kitab yang berusia lebih dari seribu lima ratus tahun yang ditulis oleh Ācariya Anuruddha[2] dan sangat dijunjung tinggi serta dihormati oleh *Saṅgha* khususnya

[2] Walaupun ada beberapa versi tentang masa kehidupan beliau tetapi tradisi *Theravāda* secara umum meyakini beliau hidup pada abad kelima.

di Myanmar. Sayangnya, kitab yang sangat penting untuk para pelajar *Abhidhamma* ini belum ada di Indonesia. Oleh karena itulah maka pada tahun 2012, saya meminta salah satu penerbit di Indonesia untuk menerjemahkan ke dalam bahasa Indonesia buku *Abhidhammatthasaṅgaha* beserta teks Pāḷi, terjemahan dan penjelasannya yang dikarang oleh Bhikkhu Bodhi, seorang *bhikkhu* kelahiran Amerika.

Sekarang ini ada lagi satu kitab *Abhidhammatthasaṅgaha* beserta penjelasannya karya Dr. Mehm Tin Mon, seorang *upāsaka* dari Myanmar, yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Buku tersebut menjelaskan syair-syair yang ada di dalam *Abhidhammatthasaṅgaha.* Dengan adanya buku ini maka paling tidak sudah ada dua buku *Abhidhammatthasaṅgaha* beserta penjelasannya yang menggunakan bahasa Indonesia. Dengan terbitnya buku-buku tersebut semoga ajaran *Abhidhamma* yang autentik mulai bersemi dan berkembang di bumi Nusantara.

Kitab *Abhidhammatthasaṅgaha* terdiri dari sembilan bab yaitu Bab I tentang *Citta*, Bab II tentang *Cetasika*, Bab III tentang *Pakiṇṇaka*, Bab IV tentang *Vīthi*, Bab V tentang *Vīthimutta*, Bab VI tentang *Rūpa*, Bab VII tentang *Samuccaya*, Bab VIII tentang *Paccaya*, dan Bab IX tentang *Kammaṭṭhāna*.

Dikarenakan kepadatannya maka seiring berjalannya waktu muncullah kitab-kitab penjelasan dari kitab *Abhidhammatthasaṅgaha* yang dinamakan sebagai kitab *Ṭīkā* (subkomentar atau subtafsir). Kali ini kita akan mengikuti pola belajar *Saṅgha*, yaitu dengan mempelajari teks yang tertulis di kitab *Abhidhammatthasaṅgaha* terlebih dahulu, setelah itu saya

akan menyampaikan penjelasan dari teks tersebut berdasarkan kitab subkomentar. Kebanyakan dari penjelasan-penjelasan di buku ini berasal dari kitab *Vibhāvinītīkā* yang merupakan kitab subkomentar untuk *Abhidhammatthasaṅgaha*. Apabila diperlukan, untuk memperkuat pemahaman tentang topik-topik yang sedang dibahas, penjelasannya akan disampaikan dengan merujuk kepada kitab-kitab *aṭṭhakathā* yang lain seperti *Atthasālinī* dan lain-lain.

Rujukan kepada kitab-kitab tersebut sangatlah diperlukan karena sering kali pada saat mempelajari kitab suci, kita menemukan kalimat-kalimat tertentu yang sedemikian singkatnya dan sangat abstrak sehingga membuat kita kesulitan untuk memahami makna sebenarnya. Sepanjang kelas ini, kita akan banyak sekali menemui kalimat-kalimat seperti itu dan semuanya menjadi jelas serta mudah dipahami pada saat kita membuka kitab-kitab komentar dan subkomentar. Dengan pola belajar demikian maka saya sebagai guru akan merasa lega dan tidak merasa khawatir akan terjebak pada opini pribadi. Dengan kata lain apa yang akan saya sampaikan nanti, sebagian besar adalah berdasarkan informasi yang terdapat di dalam kitab-kitab kuno tadi. Apabila ditemukan kesalahan maka hal tersebut adalah murni dari saya; mungkin karena saya sedang kekurangan *sati* dan lain-lain.

Banyak sekali informasi-informasi dari kitab-kitab lain, misalnya dari *Sutta Piṭaka*, yang akan disampaikan juga dengan mempertimbangkan manfaat dalam memberikan pedoman bagi kehidupan Anda. Informasi-informasi seperti ini bertujuan untuk membantu Anda agar tidak jatuh pada pandangan-salah;

agar Anda bisa meningkatkan kualitas kehidupan dan tidak jatuh dalam kesedihan yang berkepanjangan hanya karena hal-hal yang tidak beralasan. Beberapa kali saya bertemu dengan seseorang yang sedih dan stres hanya karena memikirkan sesuatu yang dia persepsikan secara keliru. Dia merasa telah melakukan satu kesalahan di masa lalu, yang menurut *Dhamma* hal tersebut bukan merupakan kesalahan. Pandangan-salah dan minimnya pengetahuan *Dhamma* telah membuatnya sedih dan menderita.

Seseorang bisa mengalami penderitaan hanya disebabkan oleh kurangnya pengetahuan tentang hukum alam atau dengan kata lain kurang memahami *Dhamma*. *Dhamma* adalah hukum alam. Kalau Anda ingin bahagia, Anda harus melakukan *hal ini* dan kalau Anda menderita maka hal ini terjadi karena Anda telah melakukan *hal itu*. Sangat sederhana sekali! Kalau Anda meletakkan tangan di dalam api maka tangan Anda akan terbakar. Kalau Anda berjalan di angkasa maka, karena ditarik oleh gaya gravitasi, Anda akan terjatuh ke bumi. Kalau Anda menderita karena tangan terbakar atau jatuh dari ketinggian maka kesalahan ada di diri Anda sendiri yang tidak memahami hukum-hukum yang bekerja di alam ini.

Bagaimana cara membuat hidup Anda menjadi semakin bahagia, damai dan berkualitas? Saya mengambil perumpamaan seperti ini: ibarat hati kita ini adalah sebuah taman, dan seperti layaknya sebuah taman di mana pun selalu ada bunga-bunga yang indah seperti *bunga cinta kasih, bunga belas kasih, bunga kesabaran, bunga kemurahan hati, bunga kebijaksanaan* dan lain sebagainya. Selain itu, di *taman hati* tersebut juga terdapat

rumput liar seperti *rumput liar keserakahan, pelekatan, kemarahan, kebencian, dendam, iri hati, penyesalan* dan lain sebagainya. Cara untuk menghancurkan atau membuat *rumput liar* ini tidak tumbuh, bukan dengan cara kekerasan melainkan dengan memenuhi *taman hati* tersebut dengan *bunga-bunga*, sehingga akhirnya *rumput liar* menjadi tidak mempunyai ruang atau tempat untuk tumbuh. Apabila kita terbiasa melihat segala sesuatu dengan hati yang penuh cinta-kasih, belas-kasih, bahkan terhadap *rumput liar* tersebut, maka perlahan-lahan kualitas-kualitas hati yang positif tersebut menjadi *besar* hingga akhirnya menjadi sifat dan watak kita.

Bunga seperti apakah yang harus diperbanyak di taman hati Anda? Salah satunya adalah *bunga pariyatti—bunga* pengetahuan dari *Tipiṭaka*—seperti yang akan Anda pelajari saat ini. Dari kelas-kelas seperti ini Anda akan senantiasa menambah *bunga* pengetahuan dan kebijaksanaan. Jika dari satu jam pembelajaran, misalnya Anda menjadi semakin paham dan mengerti tentang perbedaan *sebab dan kondisi*[3] maka hal ini sudah cukup baik karena Anda tidak lagi kebingungan dalam membedakan *kamma* dan buah *kamma*. Dengan demikian Anda sudah menambah satu *bunga* di dalam *taman hati* Anda.

Dengan belajar selama satu, dua, tiga, empat tahun akhirnya *taman hati* Anda akan penuh dengan *bunga* pengetahuan. Pada saat hati Anda sudah dipenuhi dengan pengetahuan, maka Anda bisa menyelesaikan tantangan dan kesulitan yang datang di dalam kehidupan. Anda bisa

[3] 'Sebab' adalah *dhamma* yang menjadi sumber langsung dari kemunculan *dhamma* yang lain, seperti misalnya biji mangga adalah 'sebab' buat kemunculan buah mangga. Di sisi lain, 'kondisi' adalah *dhamma* yang mendukung kemunculan *dhamma* tertentu, seperti halnya air, pupuk, sinar matahari dan perawatan adalah kondisi yang dibutuhkan supaya pohon mangga berbuah.

menyelesaikan masalah psikologis yang sedang dihadapi. Anda menjadi semakin jarang jatuh dalam kesedihan atau penyesalan yang tidak perlu seperti yang saya ceritakan di awal tadi tentang seseorang yang stres karena merasa telah melakukan kesalahan.

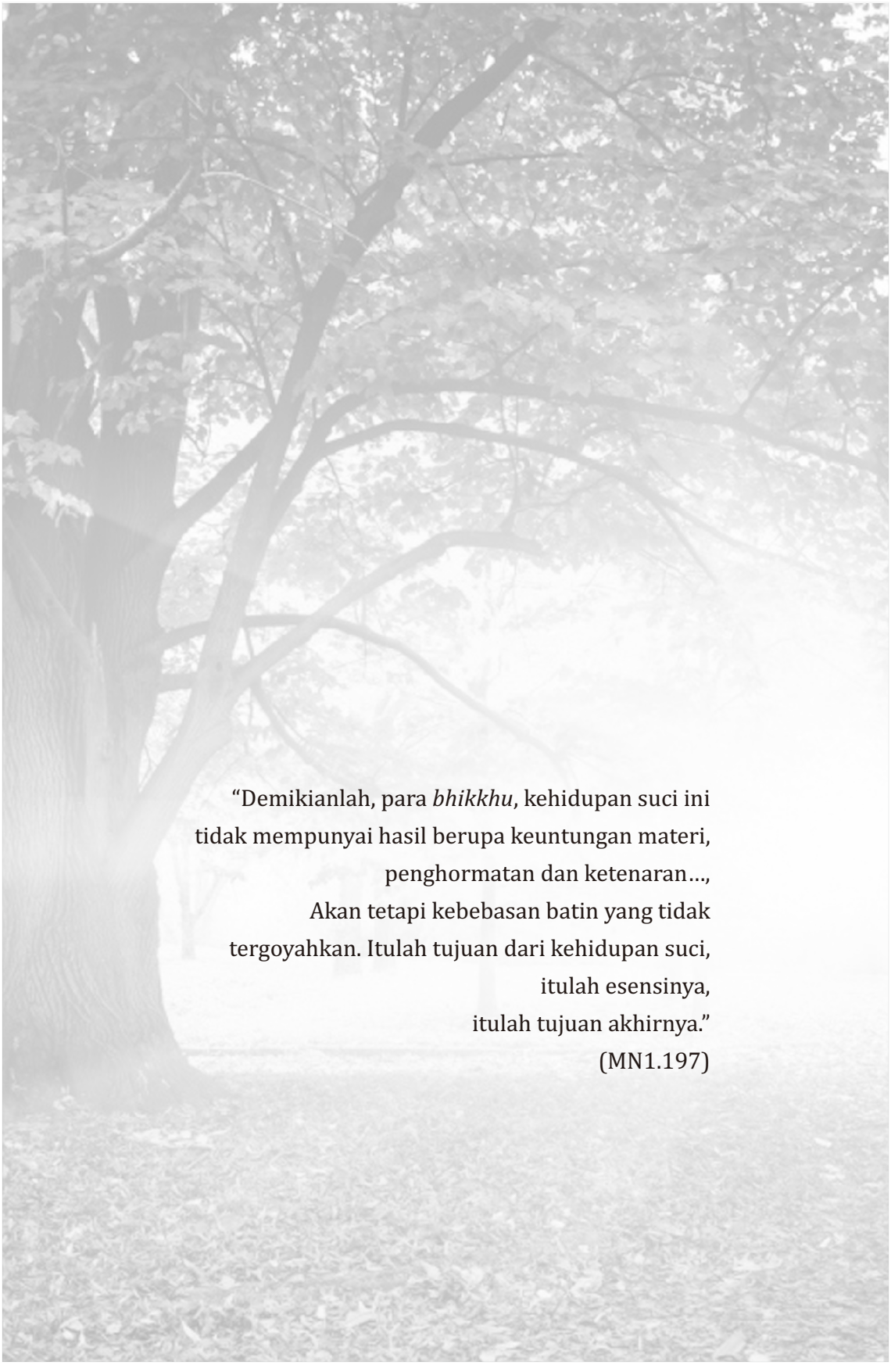
Oleh karena itu selalu saya katakan kepada siapa pun untuk menyempatkan waktu selama dua atau tiga jam di dalam tujuh hari untuk datang ke tempat di mana Anda bisa mempelajari *Dhamma*. Dengan demikian selama waktu tersebut Anda bisa mengumpulkan *bunga-bunga* pengetahuan untuk ditanam di dalam *taman hati* Anda. Semakin banyak *bunga* yang Anda kumpulkan, maka *rumput liar*—emosi-emosi negatif—tidak akan memiliki tempat untuk tumbuh di dalam *taman hati* Anda. Selanjutnya dengan bantuan *bunga paṭipatti* (praktik meditasi) dan melalui *bunga paṭivedha* (penembusan Empat Kebenaran Mulia) maka Anda dan kita semua akan bisa menghancurkan semua *rumput liar* tersebut sehingga mereka tidak akan pernah *tumbuh* lagi.

Dalam hal pola belajar *Abhidhamma*, para *Sayadaw* di Myanmar memberi perumpamaan seperti bermain *jigsaw puzzle*. *Jigsaw puzzle* adalah sebuah permainan menyusun potongan-potongan gambar sampai akhirnya gambar tersebut terlihat utuh dan sempurna. Demikian pula halnya dengan ajaran yang ada di dalam *Abhidhammatthasaṅgaha* yang akan Anda pelajari nanti. Tiap-tiap bab yang ada di kitab ini saling berkaitan erat. Selama Anda belum menyelesaikan pelajaran sampai ke bab terakhir, maka *gambar Abhidhamma* yang Anda peroleh masih samar-samar atau belum lengkap. Akan tetapi begitu Anda berhasil menyelesaikannya sampai bab kesembilan, maka pada saat itulah Anda dikatakan baru benar-benar bisa melihat *Abhidhamma* secara utuh dan sempurna.

Saya sangat mengharapkan ketekunan dan kegigihan Anda selama mempelajari kitab ini. Sewaktu berada di rumah, bacalah ulang materi presentasi yang secara rutin akan diunggah ke *website* DBS (*www.dhammavihari.or.id*). Kemudian lihat dan dengarkan lagi rekaman videonya, satu sampai dua kali, hingga Anda mendapatkan pemahaman yang lebih bagus, lebih baik dan lebih dalam lagi.

Seperti yang saya alami dulu, meskipun saya sudah memahami materi-materi tertentu tetapi pada saat saya mengulanginya lagi selalu saja saya mendapatkan perspektif yang berbeda dan lebih luas. Jadi akhirnya, bagi saya, membaca *Tipiṭaka* menjadi satu kegiatan yang menarik karena saya tidak pernah merasa mempelajari hal yang sudah saya pahami. Setiap kali membaca teks-teks tertentu, saya tidak pernah mendapatkan kesan bahwa yang saya baca adalah materi yang sudah usang; sebaliknya saya selalu mendapatkan sesuatu yang segar dan baru.

Saya yakin Anda juga akan mengalami hal seperti itu, yaitu akan senantiasa mendapatkan sesuatu yang baru. Oleh karena itulah ketekunan Anda sangat dibutuhkan dalam mempelajari materi-materi pelajaran. Oleh karena begitu Anda sudah mendapatkan *citarasanya*, maka *Abhidhamma* menjadi semakin menarik bagi Anda, dan persis seperti itulah yang saya rasakan.



"Demikianlah, para *bhikkhu*, kehidupan suci ini
tidak mempunyai hasil berupa keuntungan materi,
penghormatan dan ketenaran…,
Akan tetapi kebebasan batin yang tidak
tergoyahkan. Itulah tujuan dari kehidupan suci,
itulah esensinya,
itulah tujuan akhirnya."
(MN1.197)

Pendahuluan

(*Ganthārambhakathā*)

✤ 1. Sammāsambuddhamatulaṃ,
sasaddhammagaṇuttamaṃ.
Abhivādiya bhāsissaṃ,
abhidhammatthasaṅgahaṃ.

1. Setelah memberi hormat dengan sepenuh hati
kepada Yang Sepenuhnya Tercerahkan,
Yang Tanpa Tandingan bersama dengan
Ajaran Luhur serta Komunitas Mulia,
saya akan berbicara tentang ikhtisar
segala hal yang ada di dalam
Abhidhamma.

Penjelasan untuk ✤1

KITAB *Abhidhammattha-vibhāvinīṭīkā* menjelaskan kenapa kita harus menghormat kepada Buddha. Kita memberikan hormat kepada Buddha karena Beliau memiliki *visuddhakaruṇāñāṇa.* Kualitas inilah yang membuat Beliau sangat dihormati oleh para murid-Nya, baik manusia maupun dewa. *Ñāṇa* berarti pengetahuan atau kebijaksanaan, *karuṇā* berarti belas kasih, dan *visuddha* berarti bersih, murni tanpa noda. Jadi *visuddhakaruṇāñāṇa* berarti *kebijaksanaan dan belas kasih yang murni tanpa noda*. Dengan

demikian, karena kualitas belas kasih dan kebijaksanaan yang demikian inilah maka Buddha dihormati oleh para manusia dan dewa.

Kualitas yang seperti itu tentu saja berbeda dengan kita yang belas kasihnya belum murni, masih disertai dengan keinginan-keinginan atau motif-motif pribadi dan pelekatan terhadap ego kita. Praktik belas kasih yang disertai dengan kotoran-kotoran batin seperti itu seringkali membuat kita menderita. Motif-motif pribadi yang tersembunyi sedemikian halusnya seringkali juga menjadi sebab munculnya kesulitan dan penderitaan bagi orang yang menjadi objek belas kasih kita. Buddha tidak memiliki motif-motif yang seperti itu karena belas kasih Beliau sudah murni, sehingga ajaran yang disampaikan adalah ajaran yang benar-benar tulus dan murni untuk kebahagiaan semua makhluk. Dengan kata lain, ajaran Beliau disampaikan semata-mata demi pembebasan kita dari siklus kelahiran-dan-kematian. Inilah yang menjadi alasan mengapa Buddha menjadi objek yang sangat dihormati oleh semua makhluk dan inilah mengapa penulis kitab *Abhidhammatthasaṅgaha* menulis *setelah memberi hormat dengan sepenuh hati kepada Yang Sepenuhnya Tercerahkan* sebelum memulai uraiannya. Dengan kalimat tersebut beliau menunjukkan rasa hormat kepada *Tathāgata.*

DHAMMA DI ATAS GURU

Dhamma mempunyai posisi di atas Guru. Ini adalah pendapat saya. Sedemikian pentingnya *Dhamma* sehingga Buddha pun mengekspresikan rasa hormatnya kepada *Dhamma* dalam beberapa kesempatan, "*Seseorang yang tidak mempunyai*

rasa hormat dan sopan santun berdiam di dalam penderitaan"[4] atau mungkin dalam bahasa modern, karena kalimat tersebut adalah bahasa 2.600 tahun yang lalu, menjadi seperti ini *seseorang akan menderita apabila dia hidup tanpa mempunyai rasa hormat dan sopan santun atau tata krama*. Dengan alasan inilah maka sekarang kita menjadi maklum mengapa di awal karyanya, Ācariya Anuruddha melakukan penghormatan sepenuh hati kepada Yang Sepenuhnya Tercerahkan, atau kepada Buddha. Beliau sedang mengikuti ajaran dan meneladani apa yang dipraktikkan oleh Buddha.

Yang berikut ini dari Buddha. Sesaat setelah mencapai penerangan sempurna, Buddha merenungkan atau melihat kembali perjalanan hidup-Nya untuk menemukan guru yang patut Beliau berikan penghormatan. Beliau sempat mengingat guru-guru seperti Āḷāra Kālāma dan Uddaka Rāmaputta, dan juga mengingat semua makhluk, bahkan para dewa serta yang berada di alam *brahma*. Dari hasil pengamatan, tidak ada satu makhluk pun yang bisa disebut sebagai guru Beliau. Semua informasi ini terdapat di dalam kitab kita. Inilah mengapa akhirnya Beliau memutuskan untuk hanya memberi hormat kepada *Dhamma*!

Anda mungkin sering mendengar bahwa Buddha adalah seseorang yang memutar kembali Roda *Dhamma*. Roda *Dhamma* awalnya tidak berputar seiring dengan lenyapnya ajaran Buddha Kassapa tetapi setelah Buddha Gotama muncul dengan mengajarkan ajaran unik dari para Buddha yaitu Empat Kebenaran Mulia maka roda *Dhamma* pun kembali berputar. Disebut unik karena sebelumnya tidak ada dan ajaran tersebut

[4] *Dukkhaṃ kho agāravo viharati appatisso*. (S 1.139; A 2.20)

adalah satu-satunya di alam semesta ini—hanya diajarkan oleh para Buddha dan tidak diajarkan oleh para guru spiritual atau agama yang lain. Jadi inilah fungsi dari Buddha yaitu mengajarkan sesuatu yang belum ada atau lebih tepatnya menemukan kembali ajaran yang telah hilang. Dengan demikian apabila ajaran salah satu Buddha masih ada di muka bumi ini maka Buddha yang lain tidak akan muncul. Buddha menemukan dan merealisasi *Dhamma* bukan karena bantuan orang lain atau guru lain. Faktanya, setelah belajar dari Āḷāra Kālāma Beliau tidak memperoleh kemajuan apa pun yang berkaitan dengan penghancuran *āsava* (noda batin). Kemudian Beliau pindah ke guru lain, yaitu Uddaka Rāmaputta. Dengan guru keduanya Beliau juga tidak memperoleh kemajuan apa pun. Hingga akhirnya Beliau memutuskan untuk berjuang mencapai penerangan sempurna-Nya sendiri di Hutan Uruveḷa, tanpa bantuan guru hingga akhirnya menemukan kembali Jalan Tengah yang telah hilang.

Di *Gārava Sutta*,[5] setelah tidak menemukan seseorang atau makhluk apa pun yang layak untuk disebut sebagai guru maka Buddha berkata, "*Bagaimana seandainya Aku bergantung kepada Dhamma demi menghormati Dhamma yang telah membuat Aku tercerahkan sepenuhnya?*" Jadi, demi menghormati *Dhamma* yang telah mencerahkan-Nya, Buddha pun kemudian menghormati *Dhamma* dan menganggapnya sebagai guru.

Di dalam *Mahāparinibbāna Sutta* diceritakan bahwa Y.M. Ānanda bertanya kepada Buddha tentang siapa yang akan melanjutkan atau menerima tongkat estafet setelah Buddha

[5] S 1.139.

parinibbāna. Buddha menjawab, '*Wahai Ānanda, Dhamma dan Vinaya apa pun yang telah Aku ajarkan dan jelaskan kepadamu, itulah yang menjadi guru kamu setelah kemangkatan-Ku*."[6] Pesan Buddha ini mengandung arti tersirat yaitu kewajiban kita semua untuk menguasai *Tipiṭaka* karena *Tipiṭaka—Dhamma* dan *Vinaya*—guru kita semua. Hanya pada saat kita telah memahami *Dhamma* dan *Vinaya* maka kita benar-benar telah menjadi murid Buddha. Hal ini juga mengandung makna bahwa saya sesungguhnya bukanlah guru Anda. Di kelas ini saya hanya menyampaikan kalimat-kalimat Buddha yang terekam di dalam *Tipiṭaka*. Kalimat-kalimat yang terdapat di dalam *Tipiṭaka* itulah sesungguhnya guru Anda. Guru dari segala guru! Inilah mengapa saya mengatakan bahwa *Dhamma* mempunyai posisi di atas Guru.

MENGHORMAT KEPADA *TIRATANA* DAN MANFAATNYA

Di dalam ulasan tentang syair pertama dari *Abhidhammatthasaṅgaha*, kitab *Vibhāviṇiṭīkā* mengupas makna dari syair pertama di *Abhidhammatthasaṅgaha*, khususnya di kalimat *Yang Sepenuhnya Tercerahkan.* Kalimat itu mengandung makna penghormatan yang diberikan oleh Ācariya Anuruddha kepada *Tiratana* sebelum beliau memulai karyanya yang penuh dengan penjelasan-penjelasan yang sangat indah dan mendalam, yang mampu menghancurkan jalinan pandangan-pandangan-salah tentang kehidupan hingga akhirnya memunculkan kebijaksanaan yang sangat dalam dan murni.

[6] *Yo vo, ānanda, mayā dhammo ca vinayo ca desito paññatto, so vo mamaccayena satthā'ti.*

Ada alasan yang cukup menarik mengapa kita harus menghormati *Tiratana*. Pada saat kita memberikan hormat kepada *Tiratana*, maka penghormatan tersebut muncul dari kehendak atau *kamma* baik (*kusalacetanā*). *Kamma* adalah kehendak atau motivasi yang mendorong munculnya perbuatan, ucapan atau pikiran. Dengan memberikan hormat kepada *Tiratana* maka Anda sedang melakukan *kamma* baik. Anda akan memperoleh banyak informasi tentang *kehendak* pada saat mempelajari bab II dari kitab *Abhidhammatthasaṅgaha*.

Kehendak adalah faktor-mental atau energi di dalam batin yang bertugas menggerakkan semua faktor-mental yang muncul bersamanya untuk bekerja sesuai dengan fungsinya masing-masing guna mencapai sasarannya, yaitu untuk mencapai apa yang menjadi tujuan dari kehendak. Pada saat kita memberikan hormat kepada *Tiratana*, maka semua energi mental akan tertuju kepada Buddha, *Dhamma* dan *Saṅgha*. Dengan demikian *kamma* baik tersebut telah tercipta dengan sempurna. Kehendak tidak muncul sendirian melainkan bersama dengan beberapa faktor-faktor-mental lain, misalnya kontak dan perasaan. Kontak adalah faktor-mental yang membuat kesadaran-mata *menyentuh* objeknya, dalam hal ini adalah Buddha, *Dhamma* dan *Saṅgha*. Penjelasan teknisnya seperti ini: yang disebut sebagai kontak adalah pertemuan dari tiga fenomena yaitu landasan, objek dan kesadaran yang terkait. Jadi dikarenakan kontak maka batin secara mental *menyentuh* objeknya.

Ada faktor-mental lain yang juga muncul bersamaan yaitu perasaan. Perasaan juga akan menuruti keinginan dari kehendak untuk melakukan fungsinya dengan baik yaitu untuk bisa

merasakan dan menikmati objeknya secara penuh. Masih banyak faktor-faktor-mental lain yang muncul dan dikoordinasikan oleh *kamma* atau kehendak. Mereka semua bersama-sama melakukan tugasnya masing-masing supaya kehendak untuk memberikan hormat kepada *Tiratana* bisa tercapai.

Memberikan hormat kepada *Tiratana*—yang merupakan objek penghormatan terbaik—juga bisa mencegah kemunculan *kamma* penghalang dan *kamma* penghancur[7] yang menghalangi kemunculan buah dari *kamma*-baik. Penghormatan tersebut juga bermanfaat untuk mencegah munculnya penyakit dan lain-lain yang bisa menghalangi keberhasilan dari pekerjaan baik yang sedang dilakukan—dalam hal ini adalah menghalangi keberhasilan Ācariya Anuruddha untuk menyelesaikan pekerjaannya merangkum *Abhidhamma Piṭaka.*

Kamma baik tersebut juga bisa menghalangi kemunculan buah dari *kamma-kamma* buruk yang telah dilakukan di masa lalu. Inilah mengapa kalau ada seseorang yang kehidupannya sedang tidak baik, maka saran Buddhis yang sangat umum adalah berdana dan memperbanyak *kamma* baik sehingga akhirnya proses berbuahnya *kamma-kamma* buruk bisa dihentikan dan pada akhirnya kehidupan akan menjadi baik kembali.

Di masa-masa awal saya membangun pusat pendidikan Buddhis di Jakarta, beberapa orang sering mengatakan saya sebagai *bhante* yang gila hormat. Perkataan demikian muncul pada saat mereka melihat umat yang datang kepada saya duduk di lantai dan kemudian bersujud. Perkataan seperti itu muncul karena ketidaktahuan dan kurangnya pengetahuan mereka.

[7] *Upapīḷakaupacchedakakamma.*

Dengan bersujud kepada anggota *Saṅgha*, sebenarnya Anda sedang melakukan kebajikan atau *kamma* baik untuk diri Anda sendiri karena menghormati mereka yang pantas untuk dihormati adalah jasa kebajikan. Lebih jauh lagi, jubah yang dipakai oleh anggota *Saṅgha* adalah *bendera* atau *simbol* para *arahanta.* Pada saat Anda bersujud dengan pikiran yang benar dan perhatian penuh maka *saddhā* Anda akan meningkat dan pada saat yang bersamaan kotoran batin pun mengendap, tidak muncul di permukaan arus batin Anda. Demikianlah manfaat dari bersujud ke objek-objek yang baik dan mulia.

Sebaliknya pada saat Anda bersujud seperti itu, saya berada dalam keadaan *bahaya*, karena apabila tidak waspada dan sebaliknya bahkan dengan senang hati menerima penghormatan Anda maka pelekatan, kesombongan dan pandangan-salah[8] akan muncul di arus batin saya. Pelekatan muncul pada saat berpikir, "*Mereka adalah umatku, ...*" sedangkan kesombongan muncul pada saat berpikir, "*Inilah aku.*" Sementara itu, pandangan-salah muncul pada saat menganggap ada *diri* atau roh yang solid, yang menjadi identitas yang kekal dari diri saya. Jadi, sekali lagi, pada saat memberikan penghormatan kepada anggota *Saṅgha,* sesungguhnya Anda sedang melakukan *kamma* baik. *Kamma* baik tersebut sangat bermanfaat karena menghormati seseorang yang pantas untuk dihormati adalah berkah-utama dan juga kebajikan.

Dengan demikian kita sekarang paham maksud dari kalimat Ācariya Anuruddha yang melakukan penghormatan kepada *Tiratana;* yaitu karena beliau ingin melakukan *kamma*

[8] Ketiganya (*taṇhā*, *māna* dan *diṭṭhi*) adalah *papañcadhamma* yaitu *dhamma* yang memperpanjang eksistensi makhluk di dalam *saṃsāra*.

baik. Melalui penghormatan tersebut beliau berharap tidak ada rintangan atau halangan yang mengganggu usahanya dalam meringkas kitab *Abhidhamma Piṭaka.* Dengan memberikan hormat kepada *Tiratana* maka kita pun berharap akan terhindar dari kesulitan dalam memahami dan menghafal teks yang ada serta bisa mencapai segala bentuk keberhasilan baik di kehidupan sekarang maupun di kehidupan yang akan datang.

SAMMĀSAMBUDDHA

Seorang *Sammāsambuddha*, adalah seseorang yang memahami semua *dhamma* dengan sempurna atas usahanya sendiri, tidak dengan bantuan orang lain. Pencapaian *Sammāsambuddha* adalah pencapaian puncak dari latihan *pāramī* seseorang dalam menyempurnakan segala kualitas-kualitas baik yang diperlukan untuk mencapai penerangan sempurna. Dengan pencapaian-Nya, Beliau mengetahui dan memahami segala sesuatu yang terkondisi maupun yang tidak terkondisi berdasarkan penembusan ke dalam karakteristik alamiah dan karakteristik universal dari semua fenomena.

Betapa banyak manusia menghabiskan sisa kehidupannya tanpa pernah memahami bahkan karakteristik universal dari fenomena batin-dan-jasmani yaitu *anicca*, *dukkha* dan *anatta*. Jangan berpikir bahwa yang tidak paham akan karakteristik kehidupan ini hanyalah umat non-Buddhis, umat Buddha pun, kecuali mereka yang sudah menjadi orang suci, juga tidak memahaminya. Inilah mengapa pengetahuan *Abhidhamma* menjadi penting karena memberikan data-data dan petunjuk kepada kita untuk menembus karakteristik-karakteristik dari batin-dan-jasmani.

Kata Buddha berasal dari akar kata *budh*, yang berarti *bangun* dan *mengembang*. Bangun dan bangkit melalui usahanya sendiri, tidak dibangunkan oleh orang lain. Beliau telah bangun karena telah menghilangkan ketidaktahuan yang tertidur sampai ke akar-akarnya (*avijjānusaya*).

Ada dua akar *saṃsāra* yaitu ketidaktahuan (*avijjā*) dan nafsu-kehausan (*taṇhā*). Dua akar ini mengikat makhluk hidup ke dalam *saṃsāra*. Ketidaktahuan adalah akar *saṃsāra* yang sangat kuat dan hanya bisa dihancurkan setelah nafsu-kehausan dihancurkan secara bertahap. Jadi, di dalam kalimat *beliau telah menghilangkan ketidaktahuan yang tertidur sampai ke akar-akarnya* juga mengandung arti bahwa semua kotoran batin yang lain pun sudah hancur sampai ke akar-akarnya sehingga tidak bisa muncul lagi.

Sering kali kita mendengar bahwa Buddha mempunyai pengetahuan yang maha mengetahui apa pun yang ada di alam semesta ini. Bagaimana hal ini terjadi? Di kitab komentar dijelaskan bahwa kemahatahuan Beliau mengembang seiring dengan tercapainya pengetahuan Jalan yang tertinggi (*aggamaggañāṇa*). Seperti halnya *sekuntum teratai yang mengembang pada saat bercampur atau terkena sinar matahari* demikianlah kemahatahuan Buddha yang mengembang karena bercampur dengan pengetahuan Jalan yang tertinggi. Jadi kata *mengembang* bisa diartikan bahwa Buddha telah mencapai kesempurnaan.

Buddha adalah manusia yang sempurna. Akan tetapi seberapa dalam kita memahami kesempurnaan Beliau? Nanti akan saya uraikan *sepuluh kekuatan Tathāgata* untuk

memberikan gambaran kepada Anda tentang kesempurnaan seorang *Sammāsambuddha*.

ATULA

Apa yang dimaksud dengan kata *atula* atau Yang Tanpa Tandingan? Buddha disebut sebagai *yang tanpa tandingan* karena tiada *arahanta* di masa lalu, masa sekarang, atau di masa depan, di muka bumi ini dan di dalam *kappa*[9] ini yang bisa menandingi Beliau dalam hal moralitas, *samādhi*, kebijaksanaan dan kemahatahuan Beliau tentang segala fenomena dengan sifat-sifat atau karakteristik-karakteristiknya. Beliau mengetahui semua hal dari sudut pandang yang paling hakiki. Buddha mampu mengingat semua kehidupan masa lampaunya; sementara *arahanta* yang lain tidak mampu melakukannya. Buddha juga mampu mengingat dan mengetahui kenapa ada seseorang hidup di satu alam, meninggal dunia, kemudian lahir di alam yang lain dan terus berputar-putar di dalam *saṁsāra*. Beliau mengerti hal-hal seperti ini dan juga tahu cara untuk keluar dari *saṁsāra*. Beliau juga mengetahui mengapa ada hukum yang seperti itu, yaitu yang mengatur kematian-dan-kelahiran kembali. *Arahanta* yang lain belum tentu bisa memahami hukum alam seperti itu; kalaupun memahaminya maka pemahaman mereka hanya sepotong-sepotong saja. Sebaliknya, Buddha mengetahui cara bekerjanya hukum *kamma* secara lengkap dan sempurna dan juga cara bekerjanya pikiran-pikiran semua makhluk yaitu bagaimana kejadian proses kognitif yang muncul di pintu pancaindra dan di pintu- batin.

[9] *Kappa* adalah satuan waktu yang sangat panjang, rentang waktu dimulai dari terbentuknya dunia sampai hancur dan kemudian terbentuk kembali.

Mungkin sebagian dari Anda sudah memahami apa yang disebut sebagai kesadaran dan faktor-faktor-mental. Pengetahuan Anda tersebut bukan merupakan pengetahuan yang murni dari diri Anda melainkan berasal dari guru Anda. Akan tetapi bayangkan Buddha yang pertama kali menembus hal ini, bagaimana mungkin Beliau bisa melihat kesadaran serta faktor-faktor-mental yang sedemikian lembutnya, memisahkannya dan kemudian melihatnya dalam satu rangkaian yang utuh, berproses dan bekerja di batin para makhluk. Misalnya pada saat Anda sekarang melihat ke arah saya, merenung dan kemudian mencerna kata-kata saya, pada saat itu sebenarnya ada banyak sekali faktor-mental atau energi di dalam batin Anda—seperti misalnya kontak, perasaan, persepsi, kehendak dan lain-lainnya—yang bekerja bersama-sama untuk bisa mencerna kata-kata saya.

Bayangkan bagaimana Beliau bisa merealisasi hal ini! Buddha mampu melihat ini semua. Beliau memahami bagaimana faktor-faktor-mental tersebut bekerja dengan karakteristik dan fungsi yang berbeda-beda. Inilah mengapa di dalam kitab *Milinda Pañhā*, Bhante Nāgasena berkata bahwa Buddha telah melakukan hal yang sangat sulit pada saat beliau membedakan keadaan-keadaan batin, "*Yang ini adalah kontak, ini adalah perasaan, ini adalah persepsi, ini adalah kehendak, ini adalah batin dan lain-lain*." Melakukan hal tersebut bahkan jauh lebih sulit dibandingkan dengan apa yang dilakukan oleh seseorang yang naik perahu menuju ke pantai, mengambil air dengan tangannya dan kemudian merasakan dengan lidahnya dan kemudian memastikan, "*Air ini berasal dari Sungai Gangga, air yang ini dari Aciravatī, yang ini air dari Sarabhū dan yang ini*

adalah air dari Mahī." Memisahkan atau membedakan batin ke dalam kesadaran serta faktor-faktor-mental dikatakan bahkan jauh lebih sulit daripada memisahkan air tersebut. Sekarang kita menjadi paham mengapa Buddha disebut sebagai *Yang Tidak Tertandingi*. Buddha sendiri pernah menyatakan, "*Wahai para bhikkhu, di antara para makhluk, yang tanpa kaki, berkaki dua, atau berkaki empat,... Tathāgata dinyatakan sebagai Yang Tertinggi.*"[10] Kemudian ada juga kutipan kalimat Buddha di dalam *Aṅguttara Nikāya* sebagai berikut:

> Ada satu orang, para *bhikkhu*, yang unik, tanpa tandingan, tidak ada duanya, tidak bisa dibandingkan, tidak ada yang menyamainya, ...terbaik di antara manusia, yaitu *Tathāgata, Arahanta*, Yang Tercerahkan Sempurna.[11]

Berdasarkan informasi-informasi inilah, Ācariya Anuruddha mengatakan bahwa Buddha adalah makhluk yang Tanpa Tandingan.

Dari semua penjelasan yang telah disampaikan sejauh ini, saya ingin menyampaikan dan menunjukkan kepada Anda bahwa hubungan antara kitab induk *Tipiṭaka*, kitab komentar dan kitab subkomentar di bawahnya erat sekali. Semua informasi yang telah disampaikan berasal dari kitab-kitab tersebut. Saya mengharapkan Anda sekarang sudah bisa mengapresiasi posisi kitab komentar dan kitab subkomentar dalam proses mempelajari *Dhamma* karena dari kitab-kitab tersebut kita bisa mendapatkan informasi dan penjelasan yang detail tentang hal-hal yang di dalam kitab induknya tidak begitu lengkap dijelaskan atau diuraikan.

[10] A2:34, 3:35, 5:21; S5:41; It 87.
[11] A1:13.

Mari kita lihat lebih jauh lagi tentang mengapa Buddha disebut sebagai makhluk yang tidak tertandingi? Beliau adalah seseorang yang tidak tertandingi dan juga *sammāsambuddha* yang dipuji karena mempunyai tiga kualitas yang disebut sebagai *keberhasilan akar, keberhasilan buah, dan keberhasilan dalam hal membantu makhluk hidup*.

Keberhasilan akar atau sebab (*hetusampadā*) adalah keberhasilan yang merupakan hasil dari motivasi yang didasari oleh belas kasih yang maha besar (*mahākaruṇā*). Keberhasilan ini juga hasil dari terpenuhinya syarat-syarat untuk mencapai pencerahan sempurna (*bodhisambhāra*) yang telah Beliau persiapkan selama seratus ribu *kappa* dan empat *asaṅkheyya* sejak mengucapkan tekad, "*Semoga saya bisa mencapai Pencerahan Sempurna seperti* Buddha Dipaṅkara *dan bisa melayani umat manusia,*" dan kemudian menerima penegasan dari Buddha Dipaṅkara, "*Pertapa yang berbaring di lumpur ini telah bertekad untuk menjadi seorang Buddha seperti Aku. Dia akan menjadi seorang Buddha yang bernama Gotama, setelah seratus ribu Eon* (*kappa*) *dan empat periode yang tak terhitung lamanya* (*asaṅkheyya*) *dimulai dari sekarang. Hormatilah dirinya karena dia patut untuk dihormati*."

Keberhasilan kedua adalah Keberhasilan Buah (*phalasampadā*) yaitu terdiri dari keberhasilan pengetahuan, melepas, keagungan dan bentuk tubuh (*ñāṇapahānāanubhāvarūpakāyasampadā)*. Yang dimaksud dengan *keberhasilan pengetahuan* adalah pengetahuan Jalan dengan pengetahuan kemahatahuan (*sabbaññutaññāṇa*) sebagai dasarnya, dan sepuluh kemampuan *Tathāgata*

(*dasatathāgatabala*) dan lain-lain. *Keberhasilan dalam melenyapkan/meninggalkan* (*pahānasampadā*) adalah pencapaian ketidak-munculan kotoran batin secara total dan sempurna. Dikarenakan dua keberhasilan inilah maka Buddha disebut sebagai seorang y*ang tercerahkan secara sempurna* atas usahanya sendiri. *Keberhasilan keagungan* (*ānubhāvasampadā*) adalah kemampuan dan penguasaan Beliau dalam menghasilkan sesuatu yang diinginkan. *Keberhasilan bentuk tubuh* adalah keberhasilan dalam memiliki bentuk tubuh yang dihiasi dengan tanda-tanda mayor maupun minor yang menarik perhatian mata siapa pun yang memandangnya.

Keberhasilan yang ketiga adalah *keberhasilan dalam membantu makhluk hidup* yang dibagi menjadi dua yaitu kehendak-hati dan tindakan.[12] Yang dimaksud dengan kehendak-hati adalah kecenderungan untuk senantiasa mengharapkan kebahagiaan dan kesejahteraan siapa pun bahkan juga mereka yang memusuhi Beliau, seperti misalnya Devadatta. Menunggu indria-spiritual (*indriya*) mereka yang belum masak menjadi masak juga termasuk dalam keberhasilan kehendak-hati. Sementara itu yang dimaksud dengan *tindakan* adalah perbuatan yang secara aktif mengajarkan *Dhamma* untuk membebaskan makhluk dari segala bentuk penderitaan melalui latihan-latihan moralitas, *samādhi* dan kebijaksanaan. Dikarenakan oleh keberhasilan keagungan, bentuk tubuh dan keberhasilan dalam membantu makhluk hidup inilah maka Buddha disebut sebagai y*ang tidak tertandingi.*

[12] *Āsaya* dan *payoga.*

DHAMMA

Apabila ditulis dengan huruf depan "D" maka Dhamma berarti ajaran Buddha, yaitu ajaran yang memegang (*dhāreti*) seseorang supaya tidak terjatuh ke dalam empat alam rendah (*apāya*)—empat bumi tanpa-kebahagiaan—yaitu Neraka, Alam Kelahiran Binatang, Wilayah Hantu-Hantu Kelaparan, Kumpulan Jin. Dengan belajar dan berlatih *Dhamma*, seseorang bisa terhindar dari kelahiran di empat alam tersebut. *Dhamma* juga memegang seseorang supaya tidak terjatuh dalam kesedihan selama berada di *saṃsāra* (*vaṭṭadukkha*). Hanya *Dhamma*-lah yang bisa membuat kita tenang, damai, lebih bisa menikmati kehidupan ini hingga akhirnya mengakhiri lingkaran kelahiran-dan-kematian. Dengan mencapai Buah *sotāpatti* maka pintu kelahiran di empat alam *apāya* tertutup. Seorang *sotāpanna* tidak akan bisa lagi lahir di alam rendah. Baginya tidak ada kelahiran kedelapan; dan dia dipastikan mencapai *Nibbāna* maksimal tujuh kali kelahiran lagi. Dengan mencapai Buah *anāgāmī*, maka semua pintu kelahiran di alam-alam indriawi tertutup. Dengan mencapai Buah Ke-*arahanta*-an, maka semua pintu kelahiran tertutup. Seorang *arahanta* tidak akan lahir lagi—kehidupan yang sekarang adalah kehidupannya yang terakhir—dia keluar dari *saṃsāra* persis setelah kematiannya. Batin seorang *arahanta* sangat murni sebagai akibat dihancurkannya semua *āsava.* Dengan kualitas seperti ini, batin seorang *arahanta* tidak akan bisa diguncang lagi oleh *dhamma-dhamma* duniawi.[13] Kualitas batin seperti inilah yang menjadi idaman kita sebagai umat Buddha.

[13] Delapan *dhamma* duniawi adalah untung (*lābha*), rugi (*alābha*), ketenaran (*yasa*), ketidak-tenaran (*ayasa*), kebahagiaan (*sukha*), kesedihan (*dukkha*), celaan (*nindā*) dan pujian (*pasaṃsa*). Disebut sebagai *dhamma* duniawi karena mereka terus-menerus saling mengikuti satu dan yang lainnya sepanjang dunia masih berlangsung. (Vism 22.51/268)

Kadang kita mendengar istilah sembilan *Dhamma;* kadang juga kita mendengar istilah sepuluh *Dhamma*. Istilah sembilan *Dhamma* merujuk kepada empat Jalan, empat Buah dan *Nibbāna.* Jalan adalah kesadaran yang berfungsi untuk menghancurkan kotoran batin; sedangkan Buah adalah kesadaran yang berfungsi untuk menikmati kualitas pembebasan yang telah dibuat oleh Jalan, menenangkan dan menyejukkan sehingga batin mencapai keadaan yang stabil setelah kotoran batin dihancurkan.

Sepuluh *Dhamma* adalah sembilan *Dhamma* di atas ditambah dengan *pariyatti*, yaitu *Tipiṭaka*. Belajar *Tipiṭaka* atau menguasai teori *Dhamma* dan *Vinaya* sangatlah penting untuk memastikan latihan kita tidak salah arah. *Dhamma* juga bisa diartikan sebagai buah dari *samatha* maupun buah dari *pariyatti*. Buah dari *samatha* adalah pencapaian *jhāna* yang muncul sebagai akibat dari latihan meditasi *samatha*. Jadi *jhāna* juga disebut sebagai *Dhamma; pariyatti* atau *Tipiṭaka* juga disebut *Dhamma*.

Kita juga mengenal istilah *saddhamma*[14] yaitu *Dhamma* yang murni atau sejati. Kitab komentar menjelaskan *Dhamma* yang sejati (*saddhamma*) sebagai *Dhamma* yang berasal dari orang-orang yang baik (*sadpurisa*). *Dhamma* dari Buddha adalah *Dhamma* yang baik, yang benar-benar ada dan menuntun kita untuk mencapai *Nibbāna*.[15]

[14] *Saddhamma* terdiri dari 3 tingkatan yaitu (1) *pariyatti* (memahami teori/*Tipiṭaka*), (2) *paṭipatti* (latihan—teori yang sudah dipelajari dilatih dengan *saddhā*, *viriya*, *sati*, *samādhi* dan *paññā;* dan (3) *paṭivedha* (realisasi atau penembusan Empat Kebenaran Mulia, yaitu sembilan *lokuttara dhamma* yang terdiri dari empat *magga*, empat *phala* dan *Nibbāna*).

[15] *Saddhamma* yang palsu adalah ajaran yang seolah-olah *saddhamma* atau *pseudo-saddhamma*, dijelaskan ada dua yaitu: (1) yang berkaitan dengan pencapaian (*adhigama*) yaitu sepuluh *vipassanūpakilesa* (2) yang berkaitan dengan *pariyatti* adalah teks-teks yang bukan merupakan kata-kata Buddha seperti yang sudah disahkan di tiga Pengulangan Ajaran. (SA 2:201 f)

Jadi segala sesuatu yang menuntun kita ke *Nibbāna* disebut sebagai *saddhamma*. Di banyak kesempatan Buddha menjelaskan kualitas Ajaran Guru (*satthusāsana*) yang sesungguhnya yaitu ajaran yang hanya menuntun ke rasa jijik yang memuncak (*ekantanibbidā*), ke keadaan tanpa-nafsu (*virāga*), ke kelenyapan (*nirodha*), ke ketenangan (*upasama*), ke pengetahuan yang merupakan hasil penembusan (*abhiññā*), ke pencerahan (*sambodha*) dan ke *Nibbāna. Rasa jijik yang memuncak adalah kebosanan yang memuncak terhadap lingkaran kelahiran-dan-kematian. Akan tetapi yang dimaksud dengan menuju ke rasa jijik (rasa bosan) di sini adalah (praktik) vipassanā. Yang dimaksud dengan tanpa-nafsu adalah Jalan. Sedangkan kelenyapan dan ketenangan adalah Nibbāna. Pengetahuan yang merupakan hasil penembusan dan pencerahan adalah Jalan. Nibbāna hanyalah Nibbāna*.[16] Inilah rangkaian kualitas yang dijadikan standar untuk menilai apakah sesuatu itu bisa disebut sebagai *Dhamma* atau tidak. Dengan demikian ajaran-ajaran yang tidak menuntun ke tujuh kualitas di atas tidak bisa disebut sebagai *Dhamma*. *Dhamma* inilah yang telah sempurna dibabarkan oleh Guru Agung, Buddha Gotama, dan mempunyai kualitas-kualitas yang bisa dilihat di sini dan saat ini, tidak lapuk oleh waktu, mengundang kita semua untuk membuktikannya, mengalir ke dalam diri dan bisa dialami oleh mereka yang bijaksana. Demikianlah kualitas dari *saddhamma*.

Dhamma memiliki tiga sisi atau tiga aspek yang mempunyai kesatuan yang sangat erat yakni *pariyatti* (*Tipiṭaka*), *paṭipatti* (latihan untuk mengembangkan *sīla, samādhi* dan

[16] *Ekantanibbidāyāti ekantameva vaṭṭe nibbindanatthāya. ettha pana nibbidāyāti vipassanā. virāgāyāti maggo. nirodhāya upasamāyāti nibbānaṃ. abhiññāya sambodhāyāti maggo. nibbānāyāti nibbānameva.* (DA 2.670)

paññā) dan *paṭivedha (*penembusan Empat Kebenaran Mulia dengan Jalan Adiduniawi). Kitab komentar dari *Sampasādanīya Sutta* menjelaskan hubungan ketiganya sebagai berikut:

> Yang disebut dengan *pariyatti* adalah (belajar dan memahami) *Tipiṭaka*. Yang dimaksud dengan *paṭipatti* adalah latihan. Yang disebut dengan *paṭivedha* adalah penembusan Empat Kebenaran Mulia. Untuk kekukuhan/kelanggengan *sāsana* (Ajaran Buddha) tolok ukurnya adalah *pariyatti.*[17]

Dengan kata lain, kalau *pariyatti* kukuh maka *sāsana* akan berkembang dengan baik yang berdampak pada banyaknya makhluk yang tercerahkan serta mempunyai kualitas kehidupan yang baik.

Mengapa tolok ukurnya bukan *paṭipatti* atau *paṭivedha*? Dijelaskan di kitab yang sama dengan merujuk kepada fakta di masa lalu, kadang-kadang *paṭipatti* dan/atau *paṭivedha* ada tetapi di suatu masa yang lain tidak ada. Akan tetapi di zaman apa pun *pariyatti* selalu ada. *Paṇḍito hi tepiṭakaṃ sutvā dvepi pūreti*—seorang yang bijaksana, setelah mendengarkan *piṭaka* tersebut—atau setelah mendengarkan *pariyatti*—maka yang dua pun terpenuhi juga. Apa itu yang dua? *Paṭipatti* dan *paṭivedha*. Makna dari kalimat Pāli di atas adalah bahwa dengan bantuan *pariyatti* maka kita akan bisa berlatih meditasi dengan baik dan benar yang berujung pada penembusan Empat Kebenaran Mulia. Kalimat dari kitab komentar tersebut sangat jelas menyatakan pentingnya *pariyatti* karena menjadi tolok ukur untuk kekukuhan

[17] DA 3:899

sāsana dan juga menjadi panduan untuk memastikan supaya kita tidak mengikuti ajaran yang salah, yaitu ajaran *pseudo-dhamma.*

Di dalam kitab *Vibhāvinīṭīkā* disebutkan bahwa masing-masing dari *pariyatti*, *paṭipatti* dan *paṭivedha* adalah fondasi untuk yang berikutnya—*pariyatti* akan menjadi fondasi untuk *paṭipatti*, dan *paṭipatti* akan menjadi fondasi untuk *paṭivedha*. Jadi apabila kita mempunyai keinginan untuk bisa berlatih meditasi dengan baik guna menembus Empat Kebenaran Mulia maka langkah pertama yang harus dilakukan adalah *pariyatti*—mempelajari *Tipiṭaka*. Dengan semangat inilah maka saya terus-menerus mengajarkan *Tipiṭaka* semata-mata demi kebahagiaan umat dan semua makhluk yang mau mendengarkan dan demi tegaknya *Dhamma* dan *Vinaya* atau *Sāsana*.

KOMUNITAS MULIA (*GAṆUTTAMA*)

Ācariya Anuruddha menggunakan kata *gaṇuttama* (komunitas utama/mulia) di syair pembukanya. *Gaṇuttama*, terdiri dari dua kata *gaṇa* dan *uttama*. Di dalam *vinaya, gaṇa* adalah istilah untuk kumpulan dua atau tiga *bhikkhu*. Kalau Anda tidak membaca kitab komentar, maka kata *gaṇuttama* (komunitas mulia) akan Anda artikan sebagai kelompok yang terdiri dari dua atau tiga *bhikkhu*. Akan tetapi apabila Anda membuka kitab subkomentar maka Anda akan mendapatkan penjelasan yang berbeda. Penjelasan itulah yang kita jadikan rujukan untuk memahami istilah tersebut.

Kitab subkomentar menjelaskan bahwa *gaṇa* adalah para makhluk suci murid Guru Agung yang mempunyai kualitas spesial seperti telah berlatih dengan baik, lurus, benar dan penuh

integritas. Dengan kualitas-kualitas tersebut maka mereka menjadi komunitas yang paling baik di antara komunitas para dewa maupun manusia. Komunitas seperti ini merujuk kepada komunitas *ariya Saṅgha* atau *komunitas para makhluk suci.* Oleh karena *ariya Saṅgha* adalah komunitas terbaik maka *ariya Saṅgha* disebut sebagai *ladang kebajikan yang tidak tertandingi di bumi*. Mengapa demikian? Jawabannya adalah karena dari *Saṅgha*-lah muncul segala kualitas-kualitas yang baik yaitu kualitas yang dibutuhkan oleh semua makhluk untuk merealisasi *Nibbāna* dan keluar dari *saṃsāra*. Saya harap sekarang Anda sudah mengerti mengapa *ariya Saṅgha* disebut sebagai ladang kebajikan yang tidak tertandingi; bukan komunitas spiritual lain dan bukan juga *sammuti Saṅgha* (*Saṅgha* konvensional)—yakni komunitas yang terdiri dari anggota *Saṅgha* yang belum tercerahkan.

Sepuluh Kekuatan Tathāgata

(*Dasatathāgatabala*)

BUDDHA dikatakan sebagai Manusia yang Tercerahkan Sempurna dan juga sebagai Yang Tidak Tertandingi karena memiliki kualitas-kualitas spesial seperti *sīla*, *samādhi*, *paññā* dan juga kualitas yang lain seperti *sepuluh kekuatan Tathāgata*. Semua Buddha memiliki sepuluh kekuatan tersebut karena mereka mempunyai *pengetahuan maha mengetahui* (*sabbaññutāñāṇa*). Untuk lebih bisa mengapresiasi dan menumbuhkan keyakinan kepada Buddha maka kita akan membahas hal ini dengan lebih detail lagi.

SEPULUH KEKUATAN *TATHĀGATA*[18]

1. Memahami sebagaimana adanya yang mungkin sebagai mungkin dan yang tidak mungkin sebagai tidak mungkin.
2. Memahami sebagaimana adanya buah *kamma* di masa lalu, masa depan dan masa sekarang dengan segala kondisi dan sebab-sebabnya.
3. Memahami sebagaimana adanya jalan menuju ke semua kelahiran.

[18] Vibh 317

4. Memahami sebagaimana adanya dunia yang mempunyai banyak elemen dan memahami sebagaimana adanya elemen-elemen yang berbeda-beda.
5. Memahami sebagaimana adanya bermacam-macam kecenderungan para makhluk.
6. Memahami sebagaimana adanya perkembangan dan kemunduran indria (*indriya*) makhluk lain; orang lain.
7. Memahami sebagaimana adanya kotoran batin, pemurniannya, keluar dari *jhāna*, pembebasan, *samādhi* dan pencapaian.
8. Memahami sebagaimana adanya ingatan tentang kehidupan lampau.
9. Memahami sebagaimana adanya kematian dan kelahiran kembali makhluk-makhluk.
10. Memahami sebagaimana adanya kehancuran kotoran-kotoran batin.

Disebabkan oleh sepuluh kekuatan tersebut di atas, *Tathāgata* menempati posisi yang istimewa di antara para makhluk di dalam *saṃsāra*. Beliau adalah yang terdepan di antara para makhluk; mengaum bagai auman singa di antara kerumunan manusia dan membuat roda yang paling agung berputar (*parisāsu sīhanādaṃ nadati, brahmacakkaṃ pavatteti*).

Sekarang mari kita lihat penjelasan dari kitab *Vibhaṅga aṭṭhakathā* tentang tiap-tiap kekuatan di atas.

PENJELASAN UNTUK SEPULUH KEKUATAN *TATHĀGATA*

1. MEMAHAMI SEBAGAIMANA ADANYA YANG MUNGKIN (*ṬHĀNA*) SEBAGAI MUNGKIN DAN YANG TIDAK MUNGKIN (*AṬṬHĀNA*)[19] SEBAGAI TIDAK MUNGKIN.

Seseorang yang mempunyai pandangan-benar (*diṭṭhisampanna*) yaitu *seorang sotāpanna yang merupakan murid suci yang mempunyai pandangan-benar sebagai hasil dari Jalan*[20] tidaklah mungkin (*aṭṭhāna*) dan tidak bisa (*anavakāsa*):[21]

(a) Menganggap formasi apa pun (*kiñci saṅkhāraṃ*)—di dalam empat tingkatan—sebagai kekal. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya, sangatlah mungkin bagi seorang *puthujjana* menganggap formasi-formasi di tiga tingkatan sebagai kekal.

Yang disebut dengan *formasi* dalam konteks ini adalah gugusan atau kumpulan dari fenomena batin yang terkondisi. Kata *formasi apa pun* di kalimat di atas merujuk kepada formasi-formasi apa pun yang ada di *empat tingkatan* (*catubhūmaka*).[22] *Bhūmaka* bermakna sesuatu yang mempunyai lantai atau tingkatan.[23] Jadi seorang *sotāpanna* sudah memahami dan melihat bahwa formasi-formasi di empat tingkatan tidak kekal.

[19] *Ṭhāna* berarti 'sebab' atau 'alasan', tetapi di sini diterjemahkan sebagai 'mungkin' dan *aṭṭhāna* sebagai 'tidak mungkin'.

[20] *Diṭṭhisampannoti maggadiṭṭhiyā sampanno sotāpanno ariyasāvako.*

[21] Kata *aṭṭhāna* (tidak mungkin) berarti penyangkalan sebab (*hetupaṭikkhepa*). Sedangkan kata *anavakāsa* (tidak ada kesempatan, tidak ada celah, tidak bisa) berarti penyangkalan kondisi (*paccayapaṭikkhepa*).

[22] Formasi-formasi di empat tingkatan (*catubhūmaka*) adalah formasi-formasi batin, yaitu kesadaran dan faktor-faktor-mental (*citta* dan *cetasika*) di (1) tingkatan indriawi, (2) tingkatan materi-halus, (3) tingkatan nonmateri, dan (4) empat Jalan (*magga*) dan empat Buah (*phala*) atau yang disebut juga sebagai tingkatan adiduniawi (*lokuttara*).

[23] Dipakai untuk istilah dalam rumah bertingkat, seperti *dve pāsāda* yang berarti istana dengan dua lantai.

Sebaliknya, seorang *puthujjana* masih memahami adanya kekekalan di setiap formasi yang berada di *tiga tingkatan* (*tebhūmaka*).[24] Pemahaman seperti itu sangat mungkin (*ṭhāna*) terjadi pada *puthujjana* karena adanya alasan atau sebab (*kāraṇa*) yaitu masih adanya pandangan-salah (*diṭṭhi*) di arus kesadarannya. Seorang *puthujjana* tidak bisa melihat formasi di tingkatan keempat karena formasi tersebut bukan objek untuk pandangan-salah atau bukan juga objek untuk *dhamma* yang tidak baik (*akusaladhamma)* yaitu kotoran batin yang lain. Seperti halnya sebatang besi yang terkena panas selama satu hari penuh bukanlah merupakan tempat bagi lalat untuk hinggap semata-mata karena bagi dia besi tersebut terlalu panas.

Sesungguhnya, karakteristik ketidakkekalan tidak hanya merujuk kepada formasi-formasi batin melainkan juga kepada tubuh jasmani atau materi. Apa yang kita anggap sebagai manusia pada hakikatnya hanyalah gugusan dari dua fenomena yaitu fenomena batin dan fenomena materi (tubuh jasmani). Selain tubuh jasmani, kursi yang kita duduki, gedung yang kita tempati, dan semua yang ada di alam semesta ini—kecuali fenomena mental—disebut sebagai materi. Semua bentuk materi adalah tidak kekal.

Ada manusia yang memiliki pemahaman bahwa makhluk hidup tertentu di alam surga mempunyai kehidupan yang kekal, tidak dilahirkan dan tidak mengalami penuaan serta kematian. Namun seorang *sotāpanna* tidaklah lagi meyakini hal seperti itu. Dia telah mengetahui melalui realisasi langsung bahwa tidak ada makhluk yang kekal, tidak ada formasi yang kekal, semuanya *anicca*.

[24] Tingkatan keempat, yaitu *magga* dan *phala*, tidak disebutkan di sini semata-mata karena mereka belum mengalaminya.

Istilah tiga atau empat tingkatan kadang bisa juga diartikan sebagai tiga atau empat tingkatan yang terdapat di dalam sistem kosmologi Buddhis. Empat tingkatan alam (bumi) tersebut adalah:

- Alam indriawi yaitu alam di mana para makhluk yang hidup di dalamnya masih bergantung pada pancaindra. Mereka mengejar objek pancaindra demi memuaskan nafsu-nafsunya. Terdapat sebelas alam indriawi yaitu empat alam kehidupan Bumi Tanpa-Kebahagiaan (*apāyabhūmi*) (Neraka, Alam Kelahiran Binatang, Wilayah Hantu-Hantu Kelaparan, Kumpulan Jin), Bumi Manusia dan enam Bumi Para Dewa.
- Alam brahma materi-halus yaitu alam brahma yang sudah berhasil melampaui materi-materi yang kasar. Mereka masih mempunyai sisa-sisa materi yang sangat lembut. Terdapat enam belas alam brahma materi-halus. Lima belas alam di antaranya dicapai oleh mereka yang berhasil mempertahankan pencapaian *jhāna* materi-halusnya hingga di proses kognitif menjelang kematian. Satu alam lainnya adalah alam makhluk tanpa-batin (*asaññāsatta*) yang dihuni oleh mereka sebagai akibat meditasi pengembangan rasa tanpa-nafsu terhadap persepsi (*saññāvirāga bhāvanā*).
- Alam brahma nonmateri yang terdiri dari empat alam brahma yang sudah tidak mempunyai tubuh jasmani lagi. Alam-alam ini dicapai oleh mereka yang berhasil mempertahankan pencapaian *jhāna* nonmateri di proses kognitif menjelang kematian. Kelahiran-kelahiran di alam brahma sesuai dengan tingkatan pencapaian *jhāna* yang dikuasai.
- Alam yang tidak terkondisi atau *Nibbāna*.

(b) Menganggap formasi apa pun sebagai kebahagiaan. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya sangatlah mungkin bagi seorang *puthujjana* menganggapnya sebagai kebahagiaan.

Sejauh ini kita sedang berbicara tentang tiga karakteristik universal dari segala formasi yaitu *anicca, dukkha* dan *anatta.* Apabila sebelumnya kita telah membahas tentang karakteristik ketidak-kekalan di dalam formasi mental apa pun yang terkondisi, maka sekarang kita akan membahas karakteristik umum yang kedua yaitu penderitaan. Kata *formasi* hendaknya dipahami seperti penjelasan di poin (a) di atas.

Menurut seorang *sotāpanna,* kehidupan adalah penderitaan karena sifatnya yang senantiasa berubah. Bila kita merasakan kebahagiaan selama satu atau dua hari dan kemudian ingin mempertahankan kebahagiaan ini selama satu tahun maka hal ini adalah sesuatu yang tidak mungkin. Inilah yang disebut sebagai *dukkha*. Bukan berarti di dalam kehidupan ini tiada kebahagiaan, dan memang kita setuju bahwa di dalam kehidupan ini ada kebahagiaan, tetapi kebahagiaan itu pun tidaklah kekal. Segala sesuatu yang tidak kekal adalah *dukkha.*

Walaupun masih dimungkinkan bagi seorang *ariyasāvaka*, yang sudah tidak mempunyai empat kesadaran yang berasosiasi dengan pandangan-salah (*diṭṭhivippayutta*), pada saat dikuasai oleh *demam* nafsu-nafsu terhadap objek pancaindra menganggap formasi sebagai kebahagiaan; tetapi anggapan seperti itu semata-mata hanya untuk meredakan *demam* tersebut—seperti halnya seseorang yang harus bersembunyi di suatu lubang pada saat terancam oleh seekor gajah; atau seseorang yang mengidamkan kebersihan harus bersentuhan dengan kotoran untuk sementara waktu.

Sebaliknya seseorang yang belum tercerahkan menganggap bahwa kehidupan ini adalah kebahagiaan. Disebabkan oleh pelekatan kepada *roh* atau *identitas diri* maka mereka *hanyut* dalam kehidupan ini dan bahkan menganggap bahwa Diri ini akan terus bahagia bahkan setelah kematian mereka.

(c) Menganggap *dhamma* apa pun sebagai Diri, jiwa atau roh. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya sangatlah mungkin bagi seorang *puthujjana* menganggapnya sebagai Diri, jiwa atau roh.

Di sini istilah formasi apa pun berubah menjadi *dhamma apa pun* (*kiñci dhamma*) yang mencakup segala sesuatu yang disebut sebagai formasi maupun yang bukan formasi seperti *kasiṇa*, *Nibbāna*, dan lain-lain. Untuk *ariyasāvaka* yang dimaksud dengan *dhamma apa pun* merujuk kepada empat tingkatan, sedangkan untuk *puthujjana* hanya merujuk kepada tiga tingkatan.

Ada teori yang mengajarkan bahwa *roh* adalah sesuatu yang tidak pernah musnah. Setelah meninggalkan kehidupan ini, apabila dia lahir di Surga atau bahkan di Neraka, maka mereka yang menganut teori ini menganggap bahwa *roh* tersebut adalah *dirinya* yang tidak berubah dan kekal selamanya. Akan tetapi seorang *sotāpanna* sudah tidak lagi mungkin dan tidak bisa percaya pada hal seperti itu. Apa pun yang dianggap oleh *puthujjana* sebagai *kekal*, *bahagia dan roh*, hal tersebut dianggap sebaliknya oleh seorang *ariyasāvaka.*

Perbedaan antara *Atta* dan *Anatta*

Ada banyak aliran spiritual yang mengajarkan kelahiran

yang berulang-ulang. Akan tetapi yang membedakannya dengan Buddhisme adalah bahwa mereka memercayai adanya roh yang kekal. Sebaliknya, Buddhisme tidak meyakini adanya roh yang kekal.

Cerita ilustrasi di bawah ini menggambarkan kepercayaan terhadap adanya roh yang kekal. Apabila seseorang menanam biji mangga maka tidak lama kemudian biji mangga tersebut tumbuh menjadi akar, tunas, dan secara perlahan tunas pun tumbuh menjadi batang kecil dan batang besar. Akhirnya tunas tersebut berubah menjadi sebuah pohon yang besar dengan banyak cabang dan ranting. Pada saat musimnya telah tiba maka pohon mangga tersebut akan berbuah mangga. Pada saat sudah berbuah, apabila tanah tempatnya tumbuh digali maka biji mangga yang ditanam di awal masih bisa ditemukan. Jadi, dari keseluruhan proses pertumbuhan—dimulai dari penanaman biji mangga hingga tumbuh menjadi tunas, batang, dahan, ranting, daun dan buah—kita masih bisa menemukan biji mangga tersebut di dalam tanah. Biji mangga tersebut padat, tidak hancur dan tidak berubah. Perumpamaan ini menggambarkan teori tentang adanya Diri atau roh. Biji mangga yang tidak hancur adalah perumpamaan untuk Diri atau roh yang kekal yang berpindah-pindah dari satu kehidupan ke kehidupan berikutnya.

Sebaliknya, Buddhisme tidak mengajarkan hal seperti itu. Pada saat biji mangga ditanam dan kemudian tumbuh menjadi akar dan tunas, maka biji mangga pun lenyap. Biji mangga telah mengalami proses perubahan menjadi akar dan tunas. Tunas akan tumbuh makin besar dan terus berproses hingga akhirnya muncul buah mangga. Pada saat batang pohon muncul maka

tunas pun hilang. Pada saat telah berbuah, apabila tanahnya digali maka biji mangga yang menjadi sumber atau sebab munculnya pohon dan buah mangga tersebut sudah tidak bisa kita temukan lagi. Demikianlah yang dimaksud dengan *anatta*.

Akan tetapi apakah biji mangga yang ditanam dan buah mangga yang muncul adalah dua fenomena yang berbeda? Jawabannya adalah tidak! Disebut tidak berbeda karena buah mangga tersebut muncul atau berasal dari biji mangga yang ditanam. Akan tetapi kita juga tidak bisa mengatakan bahwa biji dan buah mangga tersebut adalah dua fenomena yang sama karena memang kenyataannya keduanya berbeda. Jadi, hubungan antara biji dan buah mangga tidak bisa dikatakan berbeda tetapi juga tidak bisa dikatakan sama.

Demikian pula halnya dengan kehidupan ini. Kehidupan kita di masa lalu dan kehidupan kita saat ini seperti proses transformasi biji menjadi mangga. Proses batin-dan-jasmani senantiasa muncul dan lenyap. Setiap detik adalah wujud yang baru. Tidak ada wujud yang padat, dan tidak berubah yang bisa kita sebut sebagai Diri, jiwa atau roh. Yang ada hanyalah proses batin-dan-jasmani yang mempunyai usia keberlangsungan hanya sekejap saja. *Abhidhamma* mengajarkan bahwa di dalam satu jentikan jari diperkirakan satu triliun[25] batin-dan-jasmani muncul dan kemudian lenyap. Usia kehidupan kita hanya satu per satu triliun detik saja. Satu masa yang sangat singkat sekali! Jadi, kita di kehidupan saat ini berbeda dengan kita yang di kehidupan masa lampau, tetapi juga tidak bisa dikatakan tidak sama. Bahkan kita di detik ini adalah makhluk yang berbeda dengan kita di satu per satu triliun detik yang lalu!

[25] *Koṭisatasahassa.*

(d) Membunuh ibu kandungnya sendiri. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya sangatlah mungkin bagi seorang *puthujjana* membunuh ibu kandungnya sendiri.

Seseorang yang belum memiliki pandangan-benar dapat membunuh ibu kandungnya sendiri, tetapi tidak demikian halnya dengan mereka yang sudah memiliki pandangan-benar. Hal tersebut bukan disebabkan oleh pengendalian diri mereka yang baik, melainkan karena batin mereka yang memiliki pandangan-benar sudah sedemikian murninya—kotoran batin yang kasar telah lenyap—sehingga *kamma* buruk yang berpotensi untuk memunculkan kelahiran di empat alam *apāya* tidak bisa muncul lagi.

Hati seorang *sotāpanna* sudah sangat lembut sehingga semua timbunan *kamma* buruk masa lalunya yang berpotensi untuk memunculkan kelahiran di empat alam *apāya* juga *mati* (*ahosi*).[26] Dengan kata lain, pintu kelahiran di empat alam *apāya* tertutup selama-lamanya bagi seorang *sotāpanna*. Seorang *sotāpanna* tidak akan pernah bisa melanggar *pañcasīla* lagi. Kualitas batin seperti inilah yang menjadi idaman kita semua.

(e) Membunuh ayah kandungnya sendiri. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya sangatlah mungkin bagi seorang *puthujjana* membunuh ayah kandungnya sendiri.

(f) Membunuh *arahanta*. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya sangatlah mungkin bagi seorang *puthujjana* membunuh seorang *Arahanta*.

[26] *Ahosi* (bentuk lampau dari *hoti*) yang berarti hanya *ada di masa lalu* tetapi sudah tidak ada lagi di masa sekarang.

Istilah *arahanta* ditujukan untuk manusia yang telah menghancurkan *āsava*. Jangankan membunuh seorang *arahanta*, bahkan membunuh seekor semut pun seorang *sotāpanna* tidak bisa melakukannya! Meskipun untuk membunuh semut dia dijanjikan akan dijadikan Raja Dunia (*cakkavattirajja*) atau, sebaliknya, bahkan diancam akan dipenggal kepalanya! Dalam keadaan-keadaan seperti itu seorang *sotāpanna* tetap tidak akan melanggar *sīla*-nya. Bahkan apabila seorang *ariyasāvaka* lahir di alam manusia dan tidak sadar akan pencapaian kesuciannya pun, tetap saja dia tidak akan melakukan pembunuhan terhadap makhluk apa pun.

Penjelasan untuk kalimat di atas seperti ini. Seseorang telah menjadi *sotāpanna* di kehidupan sebelumnya dan kemudian lahir kembali menjadi seorang manusia tetapi dia tidak menyadari bahwa dirinya sudah menjadi seorang *sotāpanna.* Bahkan dalam keadaan seperti itu pun tidaklah mungkin baginya untuk membunuh semut walaupun pada saat itu dia diancam oleh raja atau diberi imbalan-imbalan tertentu.[27] Inilah contoh yang diberikan oleh para guru *aṭṭhakathā* di masa lalu untuk menunjukkan betapa tingginya tingkat kualitas moral seorang *sotāpanna*.

Bagi seorang s*otāpanna*, mematuhi lima *sīla* adalah sesuatu yang alamiah dan sudah merupakan sifatnya. Pelanggaran terhadap lima *sīla* sudah tidak terjadi karena kotoran batin yang kasar—faktor yang bertanggung-jawab atas terjadinya pelanggaran *sīla*—sudah tidak ada lagi di arus kesadarannya. Kualitas batin seperti ini tentunya berbeda dengan kualitas batin seorang *puthujjana.* Seorang *puthujjana*—dikarenakan pengendalian diri

[27] VibhA 425.

yang baik dan juga tersedianya kondisi-kondisi yang mendukung—bisa saja tidak melanggar *sīla* selama kurun waktu tertentu. Akan tetapi pada saat pengendalian dirinya sedang lemah atau kondisi-kondisi yang ada mendukung terjadinya pelanggaran maka pelanggaran *sīla* bisa saja terjadi.

(g) Dengan maksud jahat melukai *Tathāgata*. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya sangatlah mungkin bagi seorang *puthujjana* melakukannya.

Seorang *puthujjana,* dengan maksud jahat, bisa melukai *Tathāgata* seperti dalam cerita Devadatta melukai Buddha. Hal seperti ini tidak akan pernah bisa dilakukan oleh seorang *sotāpanna*. Menurut kitab komentar, tanpa izin Beliau, tubuh *Tathāgata* tidak bisa mengeluarkan darah. Pada saat Devadatta mencelakai Buddha dengan cara mendorong batu besar dari atas Bukit *Gijjhakūṭa*, serpihan batu tersebut mengenai jari kaki Buddha dan membuat-Nya terluka. Akan tetapi luka tersebut hanyalah berupa memar dan darah membeku di jari kaki—tidak ada darah yang keluar. Kemudian, pada saat Jīvaka berusaha mengobati-Nya dengan cara menyayat luka tersebut supaya darah yang membeku keluar, maka atas izin *Tathāgata* darah tersebut pun mengalir keluar. Dalam hal ini, Jīvaka tidak bisa disebut sedang melukai Buddha karena dia melakukannya tidak dengan maksud atau pikiran jahat (*duṭṭhacittena*) seperti yang dilakukan oleh Devadatta.

(h) Memecah belah *Saṅgha*. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya sangatlah mungkin bagi seorang *puthujjana* melakukannya.

Kamma atau perbuatan memecah belah *Saṅgha* hanya dapat dilakukan oleh *bhikkhu*. *Kamma* ini bahkan tidak dapat dilakukan oleh umat biasa, *upāsaka-upāsikā,* atau *sāmaṇera* dan *sāmaṇerī.*

Memecah belah *Saṅgha* baru bisa disebut sebagai *kamma* buruk yang sangat berat apabila memenuhi kriteria-kriteria sebagai berikut:

- Terjadi di satu komune yang sama (*samānasaṃ-vāsaka*) yang berasal dari satu lingkungan *sīmā*.
- Dilakukan di satu *sīmā* yang diikuti oleh minimal 9 anggota *Saṅgha.*

Contoh-Contoh *Kamma* Memecah Belah *Saṅgha.* Berikut ini adalah contoh pertama tentang bagaimana terjadinya perpecahan di dalam *Saṅgha*. Pada saat seorang *bhikkhu*, setelah mengumpulkan *bhikkhu-bhikkhu* yang lain secara terpisah, tanpa pertemuan terlebih dahulu dan izin dari *Saṅgha* yang tinggal di satu *sīmā* yang sama, mengadakan pembacaan *Pāṭimokkha.* Pembacaan *Pāṭimokkha* tersebut berlangsung karena sebelumnya dia telah membujuk, memengaruhi yang lain atau bahkan setelah melalui mekanisme pengambilan suara. Dalam hal seperti itu maka *bhikkhu* tersebut telah melakukan *kamma* berat memecah belah *Saṅgha*. Akan tetapi apabila dia melakukannya atas persetujuan *Saṅgha* atau dilakukan dengan pengikut kurang dari sembilan *bhikkhu* maka perbuatan tersebut tidak termasuk *kamma* berat memecah belah *Saṅgha.*

Contoh yang kedua terjadi di dalam komunitas *Saṅgha* yang terdiri dari sembilan anggota *Saṅgha*. Di dalam komunitas tersebut terjadi perpecahan menjadi dua kelompok yang masing-

masing terdiri dari empat anggota *Saṅgha*. Kemudian, *bhikkhu* yang kesembilan membujuk yang lain dengan memaksakan pendapat, "*Inilah* dhamma*, inilah* vinaya*. Inilah ajaran dari guru. Ambillah ini. Terimalah ini dengan senang hati*."[28] Disebabkan oleh bujukannya maka terjadilah perbedaan pendapat yang berujung pada perpecahan *Saṅgha*. Jadi, apabila terdapat sembilan atau lebih anggota *Saṅgha* maka bisa saja terjadi dua hal, yaitu perselisihan paham dan juga perpecahan *Saṅgha*.

Memecah belah *Saṅgha* adalah salah satu dari *ānantariyakamma* (*kamma* tanpa antara). *Bhikkhu* yang telah memecah belah *Saṅgha* akan langsung lahir di Neraka persis setelah kehidupan di mana *kamma* tersebut dilakukan.

Kamma jenis ini adalah *vacīkamma* yaitu *kamma* yang muncul melalui pintu-ucapan. Seperti yang telah disampaikan di atas, ada satu *bhikkhu* yang merasa tidak puas kemudian mulai menyebar *racun* untuk memengaruhi *bhikkhu-bhikkhu* yang lain dengan mengatakan, "*Inilah* dhamma*, inilah* vinaya*. Inilah ajaran dari guru. Ambillah ini. Terimalah ini dengan senang hati*." Sebagai akibat dari ucapannya maka *Saṅgha* pun terpecah menjadi dua. Dengan pecahnya *Saṅgha*, maka *bhikkhu* tersebut telah melakukan *kamma* memecah-belah *Saṅgha*.

Lima *Kamma* Tanpa Antara (*Pañcānantariya Kamma*)

Sampai di sini kita telah membahas lima *ānantariya-kamma* yaitu:

1. Membunuh ibu kandung.
2. Membunuh ayah kandung.

[28] *Ayaṃ dhammo, ayaṃ vinayo, idaṃ satthusāsanaṃ, imaṃ gaṇhatha, imaṃ rocethā'ti.*(V 2.206)

3. Membunuh *arahanta.*
4. Dengan maksud jahat melukai tubuh *Tathāgata.*
5. Memecah belah *Saṅgha.*

Kamma-kamma tersebut di atas hanya bisa dilakukan oleh *puthujjana*. Seorang *ariyasāvaka* tidak bisa melakukan *kamma* tersebut. Selain *memecah belah Saṅgha,* empat *ānantariyakamma* yang lain adalah *kāyakamma* (*kamma* yang dilakukan melalui pintu-tubuh).

Di dalam kitab komentar juga dijelaskan bahwa meskipun seseorang membunuh dengan menggunakan mantra atau memerintahkan orang lain untuk membunuh maka hal ini tetap termasuk sebagai *kamma*-tubuh karena *membunuh* hanya mencapai sasarannya di pintu-tubuh (*kāyadvāra*). Demikian juga dengan *memecah belah Saṅgha*, meskipun *bhikkhu* yang melakukan *kamma* tersebut menggunakan gerakan tangan untuk membujuk yang lain tetapi *kamma* ini tetap disebut sebagai *kamma* melalui pintu-ucapan karena *kamma* memecah belah *Saṅgha* mencapai sasarannya hanya melalui *vacīdvāra* (pintu-ucapan).

Hanya *kamma* memecah belah *Saṅgha* yang berdampak selama satu *kappa*. Satu *kappa* adalah masa di mana bumi dan alam semesta terbentuk, kemudian hancur dan akhirnya terbentuk kembali. Seorang *bhikkhu* yang memecah belah *Saṅgha* akan terbebas dari buah *kamma*-nya atau keluar dari Neraka hanya setelah satu *kappa* selesai. Seandainya *kamma* tersebut, misalnya, dilakukan hari ini dan keesokan harinya *kappa* berakhir maka dia akan keluar dari Neraka persis setelah *kappa* tersebut berakhir. Dengan demikian dia hanya akan *dipanggang* di api Neraka selama

satu hari. Hal seperti ini tidak berlaku untuk buah dari empat *ānantariyakamma* yang lain yang mempunyai masa berlaku sesuai dengan kekuatan benih *kamma*-nya dan dengan demikian tidak harus berlangsung untuk satu *kappa.*

Untuk seseorang yang melakukan semua *ānantariyakamma*, maka hanya *kamma memecah belah Saṅgha* yang berbuah di kesadaran-penyambung-kelahiran-kembali—empat yang lain tidak berbuah. Seperti dijelaskan dalam kitab *Paṭisambhidāmagga, ada kamma di masa lalu, buah kamma-nya tidak ada* (*ahosi kammaṃ nāhosi kammavipāko*)."[29]

Apabila seseorang melakukan empat *ānantariyakamma*, kecuali memecah belah *Saṅgha*, maka *kamma* yang akan *masak* adalah *kamma*-berat *dengan niat jahat melukai tubuh Tathāgata. Ānantariyakamma* yang lain akan *masak* sesuai dengan urutan seperti ini: membunuh *arahanta*, membunuh ayah (apabila ia mempunyai moralitas lebih baik dari ibu; tetapi apabila moralitas ibu lebih baik atau sama tingkatannya, maka *membunuh ibu* berbuah terlebih dahulu karena jasa seorang ibu kepada anaknya lebih besar dibanding jasa seorang ayah).

Berkaitan dengan *kamma* membunuh ayah atau ibu, kitab komentar menjelaskan seperti di bawah ini. [30]

- Seseorang lahir sebagai manusia dan kemudian membunuh ayah atau ibu kandungnya, walaupun mereka sudah berganti jenis kelamin. Buah *kamma* dari perbuatan tersebut tidak akan terhindarkan walaupun dengan maksud untuk menghindari buah *kamma* tersebut dia mengisi seluruh dunia ini dengan pagoda (*thūpa*) yang terbuat dari emas dan berdana

[29] Ps ii 78.
[30] VibhA 427.

makanan kepada *bhikkhu Saṅgha* di seluruh *cakkavāḷa*, dan berjalan memegang jubah Buddha tanpa pernah melepaskannya. Semua yang dilakukannya tersebut tetap saja tidak akan bisa menghalangi kelahiran dia di Neraka.

- Skenario yang berikut ini bukan *ānantariya-kamma*, tetapi *kamma* buruk (*bhāriya*)[31] dengan bobot yang mendekati bobot *ānantariyakamma* apabila: pelaku adalah manusia tetapi ayah atau ibunya telah lahir kembali sebagai binatang; atau pelakunya lahir kembali di alam binatang dan ayah atau ibunya adalah manusia; atau pelaku dan korban sama-sama binatang.

- (1) Seorang manusia, walaupun dengan mengatakan *aku ingin membunuh domba*, tetapi kemudian ternyata yang dia bunuh adalah ayah atau ibunya (manusia) yang berdiri di kandang domba maka perbuatan ini adalah *ānantariyakamma*. (2) Akan tetapi apabila seseorang mempunyai kehendak membunuh seekor domba tetapi kemudian yang terbunuh adalah ayah atau ibunya maka perbuatan ini bukan *ānantariyakamma*. (3) Skenario lain, apabila seseorang mempunyai kehendak membunuh ayah atau ibu tetapi yang terbunuh adalah seekor domba maka perbuatan yang demikian juga bukan *ānantariyakamma*. (4) Selanjutnya, apabila seseorang mempunyai kehendak membunuh ayah atau ibu dan kemudian melakukannya maka perbuatan tersebut adalah *ānantariyakamma*.

[31] *Kamma* jenis ini tidak langsung berbuah.

Dengan mengganti ayah atau ibu dengan *arahanta* maka empat poin di atas juga berlaku untuk seseorang yang membunuh *arahanta.* Kitab komentar memberikan beberapa informasi tambahan tentang membunuh *arahanta* sebagai berikut:

- *Ānantariyakamma* hanya berlaku apabila *arahanta* tersebut adalah seorang manusia. Apabila *arahanta* lahir sebagai *yakkhabhūta* (makhluk halus) maka hal ini adalah *bhāriyakamma* yang memiliki bobot hampir sama dengan *ānantariyakamma.*
- Bila seseorang menusuk seorang *puthujjana* dengan pisau atau memberinya racun, kemudian *puthujjana* tersebut menjelang kematiannya bermeditasi hingga akhirnya mencapai tingkat kesucian Ke-*arahanta*-an dan kemudian meninggal maka orang tersebut telah melakukan *kamma* membunuh *arahanta*. Akan tetapi hal ini tidak berlaku untuk dana yang diberikan kepada seorang *puthujjana* tetapi baru digunakannya setelah dia mencapai tingkat kesucian Ke-*arahanta*-an. Dana yang diberikan adalah dana untuk seorang *puthujjana*; tidak dianggap sebagai dana untuk seorang *arahanta*. *Kamma* membunuh makhluk suci yang lain—*sotāpanna*, *sakadāgāmī* dan *anāgāmī*—tidak merupakan *ānantariyakamma* melainkan *bhāriyakamma.*

(i) Menunjuk guru lain. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya sangatlah mungkin bagi seorang *puthujjana* melakukannya.

Seseorang yang mempunyai pandangan-benar tidaklah mungkin dan tidak bisa menjadi murid dari guru lain (selain yang mengajarkan *Dhamma*). Bahkan di kehidupan berikutnya pun dia tidak mungkin berguru kepada *titthakara* (Nabi atau pemimpin agama non-Buddhis). Dengan kata lain dia tidak akan menjadi pemeluk agama selain agama Buddha.

Seandainya orang tersebut belum menyadari tingkat kesucian *sotāpanna* yang telah dia capai di kehidupan sebelumnya maka arus kesadaran dia cepat atau lambat akan mengalir menuju dan hingga akhirnya menemukan *Dhamma* kembali. Dia akan terus berlindung kepada *Tiratana* di sepanjang kehidupan sampai mencapai *Nibbāna.*

(j) Menghasilkan kelahiran kedelapan. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya sangatlah mungkin bagi seorang *puthujjana* menghasilkan kelahiran kedelapan.

Bahkan seseorang, di antara semuanya, yang mempunyai kebijaksanaan yang paling lemah pun setelah melampaui kehidupan yang ketujuh harus lahir untuk yang kedelapan—hal seperti ini tidak mungkin.[32] Dengan kata lain, seorang *sotāpanna* dipastikan mencapai *Nibbāna* maksimal tujuh kelahiran lagi dihitung setelah pencapaian Buah *sotāpatti*-nya.

Jaminan Mencapai Pencerahan

Dikatakan bahwa seorang *sotāpanna* hanya akan lahir maksimal tujuh kali kelahiran lagi. Lalu, apa yang sesungguhnya menjamin dia akan mencapai pencerahan? Apakah jaminan

[32] *Sabbamandapaññopi sattamaṃ bhavaṃ atikkamitvā aṭṭhamaṃ nibbatteyya—netaṃ ṭhānaṃ vijjati.*

tersebut berasal dari sebab di masa lalu (*pubbahetu*)? Ataukah Jalan yang telah dicapainya (*paṭiladdhamagga*)? Ataukah tiga Jalan yang di atasnya (*upari tayo maggā*), yaitu Jalan *sakadāgāmī*, Jalan *anāgāmī* dan Jalan *arahanta*? Jawabannya adalah tidak untuk tiga-tiganya! Apabila sebab yang berasal dari masa lalu menjamin dia mencapai pencerahan maka kita akan jatuh dalam kesalahan-pahaman dengan menganggap pencapaian Jalan *sotāpatti* dan tiga Jalan di atasnya tidak penting! Sebaliknya, apabila kita berpikiran bahwa Jalan yang telah dicapai (Jalan *sotāpatti*) menjamin pencerahan dia maka dengan demikian kita mengesampingkan tiga Jalan di atasnya. Hal yang demikian tentu saja juga tidak benar! Lebih jauh lagi, apabila kita menganggap tiga Jalan di atas menjamin pencerahan dia maka hal ini berarti kita mengesampingkan fungsi dari Jalan *sotāpatti*. Hal ini tentu saja juga tidak benar!

Oleh karena itu tidak ada hal lain yang menjamin pencerahan dia selain *pandangan-terang (yang muncul) di tiga Jalan di atasnya yang memastikan.*[33] Apabila pandangan-terang (*vipassanā*) tiga Jalan di atasnya tajam maka dia akan mencapai *pemadaman total*—meninggal dunia dan tidak diikuti oleh kelahiran kembali—melalui pencapaian tingkat kesucian *Ke-arahanta-an* setelah satu kelahiran saja. Apabila pandangan-terangnya lebih lemah dari itu maka dia akan mencapai *pemadaman total* di kelahiran kedua, ketiga, keempat, kelima atau keenam. Untuk mereka yang mempunyai tingkat pemahaman yang paling lemah di antara semuanya akan mencapai *pemadaman total* melalui pencapaian tingkat kesucian *Ke-arahanta*-an setelah memproduksi kelahiran ketujuh.

[33] *Upari tiṇṇaṃ maggānaṃ vipassanāva niyāmeti.* (VibhA 429)

Jadi pada kelahirannya yang ketujuh dia akan mencapai tingkat kesucian berturut-turut *sakadāgāmī*, *anāgāmī* dan kemudian Ke-*arahanta*-an. Kesadaran Jalan yang muncul berfungsi untuk menghancurkan *kilesa* sesuai dengan tingkat kesuciannya. Meskipun menikmati kehidupan yang penuh kenikmatan indriawi seperti Sakka, seorang *sotāpanna* akan tetap berlatih meditasi *samatha* dan *vipassanā* sampai akhirnya mencapai tingkat kesucian Ke-*arahanta*-an. Di kehidupannya yang ketujuh, seandainya dia hidup dengan *kelalaian* (*pamādavihārī*), kebijaksanaan pandangan-terangnya tetap akan masak. Walaupun kepalanya dipenggal, ditenggelamkan ke air, atau disambar petir kematiannya tetap saja tidak akan diikuti oleh *paṭisandhi*. Dia tidak akan lahir lagi setelah kematiannya tersebut.

(k) Memahami bahwa di dalam satu elemen dunia (*ekissā lokadhātuyā*), ada dua *Sammāsambuddha* yang muncul bersamaan. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya dia memahami bahwa di dalam satu elemen dunia hanya ada seorang *Sammāsambuddha* yang muncul.

Kitab komentar dari *Vibhaṅga* menjelaskan terminologi *di dalam satu elemen dunia* (*ekissā lokadhātuyā*) sebagai di dalam sepuluh ribu elemen dunia (*dasasahassilokadhātuyā*).[34] Seribu elemen dunia sama dengan satu sistem dunia.[35] Dengan demikian, seorang *sotāpanna* mengerti bahwa di dalam sepuluh sistem dunia tidak ada dua Buddha yang muncul bersamaan. Sebagai informasi, tidak ada *sutta* yang menyatakan bahwa Buddha muncul di *cakkavāḷa*[36] selain *cakkavāḷa* yang ini (yang kita tempati).

[34] VibhA 431.
[35] Satu sistem dunia adalah satu sistem kosmologi Buddhis yang terdiri dari tiga puluh satu alam kehidupan.
[36] Sistem tata surya.

Tiga Ladang

Berkaitan dengan hal tersebut dikenal juga istilah tiga ladang (*tīṇi khettāni*) yaitu: (1) ladang kelahiran (*jātikhetta*), (2) ladang otoritas (*āṇākhetta*) dan (3) ladang wilayah (*visayakkhetta*).

Ladang kelahiran (*jātikhetta*) mencakup sepuluh ribu elemen dunia. Sepuluh ribu elemen-dunia (*lokadhātu*) inilah yang bergetar pada saat *Tathāgata* memasuki kandungan ibu, saat kelahiran Beliau, saat Beliau mencapai penerangan sempurna, saat Beliau memutar Roda *Dhamma*, saat Beliau melepaskan daya kehidupan dan kemudian pada saat Beliau memasuki *parinibbāna.*

Ladang otoritas (*āṇākhetta*) adalah istilah yang menunjukkan cakupan efektivitas *paritta* (*Āṭānāṭiya, Moraparitta, Dhajaggaparitta* dan *Ratanaparitta*) yang mencapai satu triliun *cakkavāḷa.*

Ladang wilayah atau jangkauan (*visayakkhetta*) pengetahuan Buddha adalah tanpa batas. Dikatakan di kitab komentar bahwa pengetahuan Beliau sebanyak segala sesuatu yang bisa diketahui.[37]

Di atas telah disampaikan bahwa dua Buddha tidak bisa muncul bersama. Kata *muncul bersama* (*apubbaṃ acarimaṃ*) berarti tidak muncul sebelumnya tetapi juga tidak muncul setelahnya. Pengertiannya adalah bahwa Buddha yang kedua hanya muncul sebelum kemunculan atau setelah kelenyapan Buddha yang lain.

[37] Ps 3.5.

Abhidhamma menjelaskan makna tersebut dengan lebih akurat. Arti kata *sebelum* adalah sebelum kemunculan *paṭisandhi* dari *Bodhisatta* di kandungan ibu yang menyebabkan sepuluh ribu *cakkavāḷa* bergetar. Getaran tersebut mengalir hingga ke keseluruhan ladang kelahiran hingga akhirnya menghalangi kemunculan Buddha yang lain. Sedangkan arti kata *setelah* adalah setelah relik Buddha lenyap. Selama masih ada relik Buddha maka Buddha dianggap masih ada. Dengan demikian kemunculan Buddha yang lain menjadi terhalang. Akan tetapi *ketika kelenyapan total dari relik Buddha terjadi maka kemunculan Buddha yang lain tidak terhalang.* [38]

Tiga Jenis Kelenyapan

Berkaitan dengan *kelenyapan* kita mengenal tiga kelenyapan yaitu kelenyapan *pariyatti*, kelenyapan *paṭipatti* dan kelenyapan *paṭivedha*. Di atas sudah disampaikan bahwa tolok ukur kelanggengan *Sāsana* terletak di *pariyatti*, yaitu *Tipiṭaka*. Seseorang baru dapat menembus Empat Kebenaran Mulia atau *paṭivedha* apabila ia berlatih meditasi yang ditopang dengan pemahaman *pariyatti* yang baik.

Ibaratnya seperti seekor burung rajawali yang mempunyai mata dan sayap yang sempurna akan bisa terbang tinggi di angkasa. Apabila dia hanya punya mata atau sayap saja maka dia tidak akan bisa terbang dengan sempurna. Demikian pula halnya dengan hubungan antara *pariyatti* dan *paṭipatti* yaitu seperti hubungan antara mata dan sayap seekor burung rajawali. Seseorang yang hanya menempuh *paṭipatti* tetapi tidak didukung oleh pengetahuan *Tipiṭaka* yang baik maka dia akan

[38] *Dhātuparinibbāne pana jāte aññassa buddhassa uppatti na nivāritā.* (VibhA 431)

kesulitan menembus Empat Kebenaran Mulia agar menjadi seorang *ariya*. Dia seperti seekor burung rajawali yang punya sayap tetapi tidak punya mata. Burung tersebut bisa terbang, tetapi dikarenakan tidak mempunyai mata maka dia tidak tahu arah mana yang harus dituju. Dia akan kesulitan terutama dalam memahami *anatta*!

Sebaliknya adalah seseorang yang hanya mengandalkan *pariyatti* saja tanpa mau berlatih keras untuk menghancurkan *kilesa* dan menembus Empat Kebenaran Mulia. Orang seperti ini tidak akan bisa mencapai pencerahan karena pencerahan tidak bisa didapatkan hanya dengan belajar saja. Dia seperti seekor burung rajawali yang mempunyai mata tetapi tidak mempunyai sayap—tidak akan bisa terbang tinggi di angkasa. Oleh karena punya mata maka dia tahu bahwa angkasa ada di atas sana; tetapi dia tidak bisa mencapainya karena dia tidak mempunyai sayap yang merupakan kondisi untuk mampu terbang tinggi di angkasa. Demikian pula halnya dengan mereka yang hanya puas dengan belajar *Tipiṭaka* saja tanpa pernah mau bermeditasi. Dia tahu bahwa tujuan tertinggi dari kehidupan ini adalah mencapai *Nibbāna*. Dia tahu *Nibbāna* adalah keadaan di mana *lobha*, *dosa* dan *moha* telah dihancurkan. Secara teori dia tahu segala hal tentang *Nibbāna*, tetapi karena dia tidak bermeditasi maka pencapaian *Nibbāna* pun hanya menjadi sebatas angan-angan dia saja.

Pada saat *Bodhisatta* belajar pada guru yang pertama yaitu Āḷāra Kālāma, Beliau mencapai *jhāna* yang ketujuh beserta lima jenis *abhiññā* duniawi. Akan tetapi Beliau mengerti bahwa *jhāna* tersebut bukanlah tujuan akhir. Oleh karena itu Beliau kemudian meminta Āḷāra untuk mengajarkan latihan persiapan

guna mencapai *jhāna* kedelapan yaitu landasan bukan-persepsi-dan-bukan-nonpersepsi.[39] Akan tetapi Āḷāra menjawab, "*Saya tidak tahu*." Akhirnya *Bodhisatta* pindah ke guru yang kedua yaitu Uddaka. Di bawah bimbingan guru yang kedua ini akhirnya Beliau bisa mencapai *jhāna* kedelapan. Hal ini terjadi karena Uddaka mengerti cara untuk mencapai *jhāna* tersebut. Dengan demikian, seorang *bhikkhu*, yang mempunyai kebijaksanaan, setelah mendengar (menguasai) *Tipiṭaka* akan bisa memenuhi yang dua yaitu *paṭipatti* dan *paṭivedha*. Oleh karena itu, pada saat *Tipiṭaka* (*pariyatti)* kukuh maka *Sāsana* pun akan kukuh.

Dua Buddha Tidak Bisa Muncul Bersamaan

Dua Buddha tidak bisa muncul bersamaan karena para Buddha adalah manusia-manusia yang menakjubkan. *Satu orang, para bhikkhu, muncul di dunia sebagai manusia yang menakjubkan.*[40] *Siapakah itu? Tathāgata, Yang Pantas Menerima Persembahan, Yang Tercerahkan Sempurna*"[41] Dengan demikian apabila terdapat 2, 4, 8, atau 16 Buddha, maka mereka menjadi tidak menakjubkan lagi.

Selain itu juga dikarenakan tidak adanya perbedaan ajaran dari setiap Buddha maka dua Buddha tidak akan muncul bersamaan. Misalnya, apabila ada beberapa Buddha maka *Satipaṭṭhāna* yang diajarkan oleh satu Buddha juga akan diajarkan oleh Buddha yang lain. Hal seperti ini tentunya tidak mungkin terjadi karena fungsi dari seorang Buddha adalah untuk memutar Roda *Dhamma,* menemukan Jalan Kuno yang telah hilang yaitu Jalan Mulia Berunsur Delapan serta memperkenalkan kembali

[39] *Nevasaññānāsaññāyatana.*
[40] *Buddhā hi acchariyamanussā.*
[41] A1.22.

Empat Kebenaran Mulia yang telah hilang dari muka bumi. Jadi apabila ajaran Buddha Gotama saat ini masih berputar, Jalan Kuno masih ada, maka Buddha selanjutnya akan menunggu sampai Roda *Dhamma* berhenti berputar dan ajaran Buddha Gotama lenyap. Baru setelah itu Buddha berikutnya muncul di bumi ini untuk kembali menemukan Jalan Kuno dan membabarkan Empat Kebenaran Mulia yang telah lenyap.

Disebutkan pula di dalam kitab komentar apabila dua Buddha muncul bersamaan maka kemunculan Beliau akan menimbulkan perselisihan di antara pengikutnya. Para pengikut akan saling memamerkan Buddha yang menjadi idola masing-masing, "*Buddha kami lebih menyenangkan, lembut suaranya, lebih sakti* (lābhī) *dan bijak!*"[42] Keadaan seperti itu mungkin mirip dengan yang terjadi di zaman modern. Perselisihan dan pertentangan terjadi di antara para pengikut *bhikkhu* satu dan *bhikkhu* yang lainnya sebagai dampak banyaknya jumlah *bhikkhu*.

(l) Memahami bahwa di dalam satu elemen dunia ada dua Raja Universal yang muncul bersama. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya dia memahami bahwa di dalam satu elemen dunia hanya ada satu Raja Universal yang muncul.

Di masa lalu ada beberapa raja universal (*Cakkavattī*) yang menguasai dunia ini. Setiap *Cakkavattī* mempunyai sebuah roda permata (*cakkaratana*) yang menjadi simbol kekuasaannya. Roda Permata ini akan lenyap dengan sendirinya persis tujuh hari setelah terjadinya hal-hal berikut ini:

[42] VibhA 434.

- Raja universal meninggal dunia; atau,
- Raja universal meninggalkan kehidupan duniawi dan menjalani kehidupan tanpa-rumah (*pabbajjā*).

Raja universal hanya bisa muncul *sebelum* kemunculan roda permata atau *sesudah* kelenyapan roda permata. Selama roda permata masih ada maka kemunculan raja universal yang kedua menjadi terhalang.

Kitab Komentar memberikan tiga alasan mengapa dua raja universal tidak bisa muncul bersamaan. Yang pertama adalah untuk penghancuran perselisihan (*vivādupacchedata*) di antara para pengikutnya. Yang kedua adalah demi kualitas menakjubkan (*anacchariyabhāvata*) yang ada pada diri seorang raja universal. Alasan yang ketiga atau yang terakhir adalah demi keagungan roda permata (*cakkaratanassa mahānubhāvata*) itu sendiri. Tiga hal tersebut di atas menghalangi kemunculan dua raja universal.

Roda permata mempunyai kemampuan untuk memberikan kekuasaan atau dominasi (*issariyānuppadāna-samattha*) di empat benua (*catūsu mahādīpesu*) yang dikelilingi oleh dua ribu pulau.[43] Dengan demikian, apabila ada dua raja universal maka kemampuan tersebut menjadi tidak bermanfaat lagi karena dua raja universal akan berebut untuk menguasai empat benua tersebut.

[43] 43 Informasi ini merujuk kepada keadaan di zaman dahulu (AK).

(m) Memahami bahwa seorang perempuan bisa menjadi *Sammāsambuddha*. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya dia memahami bahwa seorang laki-laki yang bisa menjadi *Sammāsambuddha*.

Seseorang yang mempunyai tekad kuat untuk menjadi *sammāsambuddha* harus memenuhi delapan syarat di bawah ini:

1. Kelahiran sebagai manusia (*manussatta*).
2. Keberhasilan jenis kelamin (*liṅgasampatti*) yaitu lahir sebagai laki-laki.
3. Terpenuhinya sebab (*hetu*) yaitu mendapatkan kepastian dari Buddha di masa lalu bahwa suatu hari nanti dia akan menjadi seorang *Sammāsambuddha.*
4. Penglihatan Guru (*satthāradassana*); yaitu bertemu langsung dengan Buddha di masa lalu.
5. *Pabbajjā* (meninggalkan kehidupan duniawi atau menempuh kehidupan tanpa-rumah).
6. Keberhasilan kualitas (*guṇasampatti*) yaitu menguasai *jhāna* dan mempunyai kemampuan untuk menjadi seorang *arahanta* pada saat dia mengucapkan aspirasi.
7. Pelayanan (*adhikāra*).
8. Kualitas hasrat yang kuat (*chandatā*).

Apabila delapan hal tersebut di atas terpenuhi maka harapan atau aspirasi dia untuk menjadi seorang *sammāsambuddha* bisa dipastikan akan tercapai.[44] Jadi, karena perempuan tidak memenuhi syarat-syarat di atas, khususnya tentang keberhasilan jenis kelamin, maka dia tidak bisa menjadi seorang *sammāsambuddha.*

[44] SnA 48.

(n) Memahami bahwa seorang perempuan bisa menjadi seorang Raja Universal. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya dia memahami bahwa seorang laki-laki yang bisa menjadi Raja Universal.

Seorang *sotāpanna* memahami bahwa seorang perempuan tidak mungkin dan tidak bisa menjadi seorang raja universal. Kitab Komentar dari *Vibhaṅga* menyebutkan bahwa seorang perempuan tidak bisa menjadi Raja Universal semata-mata karena dia tidak memenuhi 32 karakteristik manusia besar. Dengan demikian dia bukan merupakan individu yang mempunyai kualitas menonjol di antara manusia.[45]

(o) Memahami bahwa seorang perempuan bisa menjadi *Sakka, Māra* atau Brahma. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya dia memahami bahwa hanya seorang laki-laki yang bisa menjadi *Sakka, Māra* atau Brahma.

Kualitas perempuan yang seperti dijelaskan di (n) juga menjadi penyebab dia tidak bisa menjadi *Sakka*, *Māra* dan *Mahābrahma* karena ketiganya adalah makhluk yang mempunyai status tertinggi di wilayahnya masing-masing. Seorang perempuan yang menguasai *jhāna*, setelah meninggal bisa saja lahir menjadi salah satu pengikut brahma di alam Brahmapārisajja. Walaupun para brahma tidak mempunyai jenis kelamin tetapi mereka semua memiliki penampilan seperti laki-laki.

[45] *Sabbamanussehi ca adhiko attabhāvo na hoti.*

(p) Memahami bahwa perbuatan tubuh yang tidak baik (*kāyaduccarita*) membuahkan hasil yang diinginkan, menyenangkan. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya dia memahami bahwa hasil dari perbuatan tubuh yang tidak baik adalah tidak diinginkan, tidak menyenangkan.

(q) Memahami bahwa ucapan yang tidak baik (*vacīduccarita*) membuahkan hasil yang diinginkan/menyenangkan. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya dia memahami bahwa hasil dari ucapan yang tidak baik adalah tidak diinginkan, tidak menyenangkan.

(r) Memahami bahwa pikiran yang tidak baik (*manoduccarita*) membuahkan hasil yang diinginkan/menyenangkan. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya dia memahami bahwa hasil dari pikiran yang tidak baik adalah tidak diinginkan, tidak menyenangkan.

(s) Memahami bahwa perbuatan tubuh yang baik (*kāyasucarita*) membuahkan hasil yang tidak diinginkan, tidak menyenangkan. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya dia memahami bahwa hasil dari perbuatan tubuh yang baik adalah sangat diinginkan, menyenangkan.

(t) Memahami bahwa ucapan yang baik (*vacīsucarita*) membuahkan hasil yang tidak diinginkan, tidak menyenangkan. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya dia memahami bahwa hasil dari ucapan yang baik adalah sangat diinginkan, menyenangkan.

(u) Memahami bahwa pikiran yang baik (*manosucarita*) membuahkan hasil yang tidak diinginkan, tidak menyenangkan. Hal seperti itu tidak mungkin terjadi. Sebaliknya dia memahami bahwa hasil dari pikiran yang baik adalah sangat diinginkan, menyenangkan.

Sekarang, poin (p) hingga (u), kita akan membahas hubungan sebab-dan-akibat dari perbuatan tubuh, ucapan dan pikiran yang buruk dan juga yang baik. Seorang *sotāpanna* memahami dengan sangat baik bahwa perbuatan tubuh yang tidak baik (*kāyaduccarita*), ucapan yang tidak baik (*vacīduccarita*) dan pikiran yang tidak baik (*manoduccarita*) tidak akan pernah bisa membuahkan hasil yang diinginkan dan menyenangkan seperti misalnya kelahiran di alam bahagia (*sugati*) atau alam surga (*saggaṃ lokaṃ*).

Sebaliknya, *kamma-kamma* seperti itu hanya akan membuahkan hasil kelahiran di alam tanpa-kebahagiaan (*apāya*), penuh kesulitan (*duggati*), penuh penderitaan (*vinipāta*) dan Neraka (*niraya*). Dikarenakan seorang *sotāpanna* memahami hal tersebut melalui pemahaman yang sangat mendalam yang berdampak pada kehancuran *kilesa-kilesa* yang kasar maka perbuatan-perbuatan yang tidak baik tidak akan pernah bisa muncul di tiga pintu. Tidak seperti seorang *puthujjana* yang memahaminya hanya sebatas intelek saja. Oleh karena di dalam hatinya masih ada keraguan dan pandangan-salah tentang Diri atau roh maka dia bisa melakukan kejahatan-kejahatan baik melalui perbuatan tubuh, ucapan maupun pikiran.

Di sisi lain, perbuatan tubuh yang baik (*kāyasucarita*), ucapan yang baik (*vacīsucarita*) dan pikiran yang baik (*manosucarita*) akan membuahkan hasil yang diinginkan dan menyenangkan seperti kelahiran di alam bahagia atau alam surga. Hal seperti ini pun seorang *sotāpanna* memahaminya dengan baik dan itulah mengapa dia akan selalu secara alamiah melakukan kebajikan dan mendorong orang lain untuk melakukan hal yang sama.

Seperti halnya biji nimba (azadirachta Iindica) dan biji kosātakī (pare) tidak akan menghasilkan buah yang manis (tetapi) hanya menghasilkan buah yang pahit dan tidak menyenangkan.[46] Demikian pula halnya dengan *kamma-kamma* buruk yang hanya akan membuahkan hasil berupa kesulitan dan penderitaan. Sebaliknya, *seperti halnya biji-biji tebu dan beras berkualitas super yang menghasilkan buah yang manis dan enak rasanya, dan bukannya buah yang tidak menyenangkan dan pahit-menyengat.*[47] Demikian pula halnya dengan *kamma-kamma* baik yang hanya akan menghasilkan buah berupa kemudahan dan kebahagiaan.

Apa pun biji yang ditanam, seperti itulah buah yang dipetik. Pembuat kebajikan mendapatkan kebaikan dan pembuat kejahatan mendapatkan keburukan.[48]

[46] *Yathā nimbabījakosātakībījādīni madhuraṃ phalaṃ na nibbattenti, asātaṃ amadhurameva nibbattenti.* (VibhA 438)
[47] *Yathā ca ucchubījasālibījādīni madhuraṃ sādhurasameva phalaṃ nibbattenti, na asātaṃ kaṭukaṃ.* (ibid)
[48] *"Yādisaṃ vapate bījaṃ, tādisaṃ harate phalaṃ. Kalyāṇakārī kalyāṇaṃ, pāpakārī ca pāpakaṃ.* (S 1.227)

Mengubah Proses Kematangan Buah *Kamma*

Kadang kita bisa melakukan sesuatu untuk menghentikan atau mengubah proses kematangan buah *kamma* tertentu. Pada saat kita melihat buah *kamma* buruk sedang berproses menuju kematangannya—sebelum *kamma* tersebut berbuah—maka kita bisa melakukan konter-*kamma* untuk menghentikan dan mengubah arus kesadaran ke arah yang positif. Dengan konter-*kamma* tersebut maka buah *kamma* buruk tidak jadi matang dan sebaliknya buah *kamma* baik yang masak.

Selama seseorang belum menjadi *arahanta* maka kematiannya akan selalu diikuti oleh kelahiran-kembali. Pada detik-detik terakhir sebelum kematiannya, tanda-kelahiran (*uppattinimitta*) yang menjadi objek dari kesadaran kadang akan sering muncul. Tanda-tanda tersebut berkaitan dengan alam kehidupan yang akan dia capai setelah kematian. Misalnya, apabila tanda tersebut adalah kobaran api maka itu adalah tanda bahwa dia akan lahir di Neraka. Apabila dia melihat kandungan ibu maka itu adalah tanda bahwa dia akan mengambil kelahiran melalui kandungan (*gabbhaseyya*). Apabila dia melihat alam dewa maka itu adalah tanda bahwa dia akan lahir menjadi dewa. Akan tetapi di saat-saat akhir kehidupan biasanya tanda-tanda tersebut berubah-ubah. Walaupun tanda kelahiran di Neraka telah muncul bisa saja tanda kelahiran di surga kemudian muncul; atau seandainya tanda kelahiran di alam manusia telah muncul tetapi bisa saja kemudian tanda kelahiran di alam binatang muncul menggantikannya. Dengan demikian, apa pun tanda-tanda yang muncul—khususnya tanda kelahiran yang tidak baik—kadang kita masih bisa melakukan sesuatu untuk mengubahnya.

Cerita berikut ini akan memperjelas apa yang sudah disampaikan di atas. Di sebuah wihara yang bernama Acela, di kaki Gunung Soṇa, hiduplah seorang pembabar *Dhamma* (*dhammakathika*) yang bernama Soṇa Thera. Ayahnya adalah seorang pemburu yang bernama Sunakhavājika (yang pergi bersama anjing-anjing). Berkali-kali Soṇa Thera melarang ayahnya untuk berburu tetapi selalu gagal. Sampai pada akhirnya, di hari tuanya, Sunakhavājika bersedia menjalani kehidupan sebagai seorang *bhikkhu*.

Pada suatu hari dia sakit keras. Pada saat kondisi tubuh dan batinnya melemah, dia melihat Neraka dan anjing dalam jumlah yang sangat besar turun dari Gunung Soṇa seakan-akan ingin mencabiknya. Dia pun menangis dan berteriak meminta tolong kepada anaknya untuk mencegah anjing-anjing tersebut supaya tidak memangsanya. Demikianlah keadaan orang yang sedang mendekati kematiannya. Yang dia lihat sebenarnya hanyalah tanda-*kamma* (*kamma nimitta*) yang muncul sebagai objek arus kesadarannya yang sesungguhnya tidak nyata. Akan tetapi dia merasakannya sebagai sesuatu yang nyata dan seolah-olah sedang terjadi saat itu. Mendengar teriakan ayahnya, Soṇa Thera pun tahu, apabila tanda tersebut tidak bisa diubah maka ayahnya pasti akan lahir di Neraka. Dia kemudian merenung tidaklah pantas bagi seorang ayah dari pembabar *Dhamma* terkenal harus lahir di Neraka.

Kemudian dia pun bertekad akan menolong ayahnya. Dia meminta para *sāmaṇera* untuk membawa bermacam-macam bunga untuk dipersembahkan di altar, pagoda dan pohon Bodhi. Selanjutnya dia membawa ayahnya yang berbaring di ranjang

menuju ke pelataran pagoda (*cetiyaṅgaṇa*) sambil menjelaskan kepada ayahnya bahwa persembahan bunga kepada Buddha ini dilakukan atas nama beliau.

Sesaat setelah ayahnya memberi penghormatan kepada Buddha, batinnya menjadi tenang, penuh keyakinan dan suka-cita. Pada saat itu dunia dewa, istana-istana dan para penari surga yang akan menjadi ibunya mengelilingi dia. Itulah tanda-tujuan (*gati nimitta*) dari kelahiran ayahnya yang berikutnya. Melihat hal itu akhirnya Soṇa Thera pun lega karena dia tahu bahwa ayahnya akan lahir di alam surga.

Cerita ini menggambarkan bagaimana tanda-*kamma* bisa diubah. Meskipun usaha-usaha seperti itu tidak selalu berhasil tetapi paling tidak kita telah mencoba untuk melakukan yang terbaik bagi mereka yang sedang menghadapi saat-saat akhir di dalam kehidupannya. Inilah mengapa belajar dan memperdalam pengetahuan *Dhamma* (*pariyatti*) penting sekali karena dengan pengetahuan tersebut kita bisa melakukan hal-hal yang bermanfaat untuk menolong orang lain dan tentu saja juga untuk menolong diri kita sendiri.

Demikianlah hal-hal yang mungkin dan tidak mungkin dilakukan dan dipahami oleh seseorang yang mempunyai pandangan-benar. Dari penjelasan di atas kita melihat betapa jauh bedanya kualitas moral dan kebijaksanaan seorang *sotāpanna* dan seorang *puthujjana*.

Dari semua uraian di atas kita sekarang tahu bahwa ternyata seorang *ariyasāvaka* memahami sesuatu sebagai kebalikan dari apa yang dipahami oleh *puthujjana*. *Puthujjana*

menganggap ada sesuatu yang kekal, sementara *ariyasāvaka* tidak. Seorang *puthujjana* menganggap kehidupan adalah kebahagiaan, sementara *ariyasāvaka* menganggap kehidupan ini tiada kebahagiaan, yang ada hanyalah penderitaan atau keadaan yang tidak memuaskan. Seorang *puthujjana* menganggap ada Diri, jiwa atau roh yang kekal yang berpindah-pindah dari satu kehidupan ke kehidupan yang lain, sementara *ariyasāvaka* akan mengatakan tidak ada hal yang seperti itu. Yang ada di dalam kehidupan ini hanyalah proses alamiah yakni kesinambungan proses fenomena batin-dan-jasmani (*nāmarūpa*) yang saling mengondisikan, terus-menerus muncul lenyap setiap saat—setiap saat adalah wujud yang baru. Inilah sebabnya mengapa mereka menjadi tercerahkan. Mereka sudah merealisasi tiga karakteristik umum dari segala fenomena yang terkondisi yaitu *anicca*, *dukkha* dan *anatta*. Jadi tugas kita sekarang adalah merealisasi hal tersebut dengan cara mengembangkan dua aspek dari Buddhisme yang telah dijelaskan di atas yakni *pariyatti* dan *paṭipatti* demi mencapai *paṭivedha*. *Pariyatti* akan menjadi fondasi untuk latihan kita, dan latihan kita pada gilirannya akan menjadi fondasi untuk merealisasi Empat Kebenaran Mulia guna menjadi seorang *ariyasāvaka*.

Perbedaan Antara Sebab dan Kondisi

Di poin (1) di atas telah disampaikan bahwa seorang *sotāpanna* memahami sebagaimana adanya yang mungkin (*ṭhāna*) sebagai mungkin dan yang tidak mungkin (*aṭṭhāna*)[49] sebagai tidak mungkin.

[49] *Ṭhāna* berarti 'sebab' atau 'alasan', tetapi di sini diterjemahkan sebagai 'mungkin' dan *aṭṭhāna* sebagai 'tidak mungkin'.

Kitab komentar dari *Vibhaṅga* menjelaskan kata *tidak mungkin* (*aṭṭhāna*) sebagai penyangkalan sebab (*hetupaṭikkhepa*), dan tidak bisa, tidak ada kesempatan, tidak ada celah, tidak bisa (*anavakāsa*) berarti penyangkalan kondisi (*paccayapaṭikkhepa*). Menolak sebab dan kondisi juga berarti menolak adanya *alasan* (*kāraṇa*) untuk kemunculan setiap fenomena. Sebaliknya istilah *mungkin* (*ṭhāna*) dan *bisa* (*avakāsa*) merujuk kepada kemunculan sesuatu yang sangat tergantung kepada sebab dan kondisi. Untuk seseorang yang sudah mempunyai pandangan benar (*diṭṭhisampanna*) tidaklah mungkin memahami kemunculan segala sesuatu yang terkondisi tanpa didahului atau disertai oleh sebab, kondisi dan alasan.

Lalu apa beda antara *sebab* dan *kondisi*? Saya akan memberi contoh supaya Anda bisa lebih mudah memahami kedua istilah teknis tersebut. Apabila Anda menanam biji mangga dan kemudian merawatnya dengan memberikan air, pupuk, sinar matahari dan kelembaban udara yang cukup, maka biji mangga tadi akan tumbuh subur serta menghasilkan banyak buah mangga. Buah mangga tersebut muncul disebabkan oleh biji mangga. Jadi biji mangga adalah *sebab* untuk kemunculan buah mangga. Sementara air, pupuk, sinar matahari dan kelembaban udara adalah *kondisi* yang membantu mempercepat munculnya buah mangga tersebut. Jadi ada *sebab* dan ada *kondisi* di dalam serial kemunculan fenomena yang terkondisi. *Sebab* adalah *dhamma* yang menjadi sumber atau sebab langsung untuk kemunculan efek. Sementara *kondisi* adalah sesuatu yang dibutuhkan atau syarat-syarat yang diperlukan supaya sebab bisa menjadi subur dan kemudian menghasilkan buah.

Mari kita terapkan pengetahuan tersebut ke dalam pengalaman kehidupan sehari-hari. Pada saat Anda melakukan *kamma* baik, supaya *kamma* baik tersebut berbuah maka Anda harus menyiraminya, memberinya pupuk, memberinya sinar matahari dan kelembaban udara yang cukup supaya biji *kamma* baik tersebut menjadi subur dan akhirnya berbuah.

Air, pupuk, sinar matahari dan kelembaban udara untuk memunculkan buah *kamma* baik adalah perumpamaan untuk kondisi yang dibutuhkan supaya biji *kamma* baik berbuah. Kondisi-kondisi tersebut misalnya bergaul dengan orang-orang yang baik, menjaga moralitas, ucapan, perbuatan, dan pikiran yang baik dan lain sebagainya.

Ada banyak syarat yang dibutuhkan supaya biji *kamma* baik Anda subur. Dengan kata lain Anda tidak cukup hanya berbuat *kamma* baik saja lalu membiarkan dan menunggunya hingga berbuah dengan sendirinya. Supaya biji *kamma* baik tersebut berbuah maka Anda harus menciptakan kondisi-kondisi yang diperlukan.

Tanpa perawatan yang benar maka biji *kamma* tidak akan berbuah. Meskipun ada jenis-jenis *kamma* tertentu yang sedemikian beratnya hingga buah dari *kamma* tersebut tidak terhindarkan. Akan tetapi jenis *kamma* yang demikian ini tidaklah banyak. Sebagian besar dari *kamma-kamma* masa lalu membutuhkan kondisi-kondisi—yang bisa kita ciptakan—untuk berbuah. Kita akan membahas kondisi-kondisi yang diperlukan oleh biji *kamma* untuk berbuah pada saat membahas tentang kekuatan *Tathāgata* yang kedua di bawah ini.

2. *TATHĀGATA* MEMAHAMI SEBAGAIMANA ADANYA BUAH *KAMMA* DI MASA LALU, MASA DEPAN DAN MASA SEKARANG DENGAN SEGALA KONDISI DAN SEBAB-SEBABNYA.

Kita sekarang akan membahas kekuatan *Tathāgata* yang kedua. *Tathāgatha* atau Buddha memahami cara bekerjanya hukum *kamma*, sebab-dan-akibat beserta segala kemungkinan-kemungkinannya. Dari kitab *Sammohavinodanī* yang merupakan komentar dari *Abhidhamma Piṭaka* yang kedua, yakni *Vibhaṅga,* kita mendapatkan istilah *keberhasilan* (*sampatti*) dan *kegagalan* (*vipatti*) yang masing-masing terdiri dari empat hal. Keduanya adalah sesuatu sangat penting untuk Anda pahami dengan baik.

Apabila mendapatkan satu atau lebih, atau bahkan semua dari empat keberhasilan, maka hal ini baik untuk Anda. Sebaliknya, apabila mendapatkan kegagalan maka hal ini tidak baik untuk kehidupan Anda. Cara bekerja dari keduanya adalah *keberhasilan* akan menghambat proses kematangan buah dari *kamma* buruk yang telah dilakukan di masa lalu; sedangkan *kegagalan* akan menyuburkan proses kematangan buah *kamma* buruk yang telah dilakukan di masa lalu.

Anda harus ingat bahwa kehidupan yang sekarang ini bukanlah kehidupan yang pertama. Kita semua telah mengembara di dalam *saṃsāra* ini sedemikian lamanya sehingga awal dari kehidupan sudah tidak bisa ditemukan lagi. Dengan demikian jumlah *kamma-kamma* baik dan buruk yang sudah kita lakukan sejak awal kehidupan pun sudah tidak bisa dihitung lagi. Apabila di dalam satu jentikan jari saja kesadaran (batin) kita

muncul dan lenyap satu triliun kali dan katakanlah seperempat darinya merupakan *kamma*, maka dalam waktu secepat itu, dua ratus lima puluh miliar *kamma* atau *cetanā* muncul dan lenyap. Dengan kata lain, di dalam satu jentikan jari maka dua ratus lima puluh miliar benih *kamma* tertanam di rangkaian arus kesadaran kita.

Semua *kamma* tersebut mempunyai potensi untuk berbuah. Sekarang Anda bisa membayangkan berapa banyak *kamma* masa lampau yang telah Anda lakukan sejak awal *saṃsāra* hingga saat ini. Semua *kamma-kamma* tersebut menunggu kondisi yang tepat untuk berbuah. Inilah mengapa memahami kondisi-kondisi yang diperlukan untuk tiap-tiap *kamma* baik dan *kamma* buruk menjadi sangat penting demi terciptanya kenyamanan dan kebahagiaan kita.

Apabila saat ini Anda mendengarkan ceramah *Abhidhamma* selama satu jam maka bayangkan berapa banyak biji *kamma* baik yang telah tercipta. Di dalam satu detik, katakanlah terdapat dua ratus lima puluh miliar biji *kamma* yang tercipta. Apabila satu jam maka ada berapa banyak biji *kamma* yang tercipta? Jadi, dengan hanya duduk selama satu jam maka banyak sekali biji *kamma* baik telah Anda ciptakan dari *kamma* baik mendengarkan *Dhamma.*

Walaupun *kamma* yang telah terjadi sering dikatakan dengan istilah timbunan *kamma* atau deposito *kamma*, tetapi hendaknya dipahami bahwa biji *kamma* tidak disimpan di mana-mana. Istilah-istilah timbunan atau deposito *kamma* hanya untuk memudahkan pemahaman kita tentang bagaimana *kamma* bekerja.

Pada saat *kamma* muncul, dia tidak muncul dari mana pun dan pada saat *kamma* lenyap, dia tidak pergi ke mana pun serta tidak meninggalkan jejak apa pun—selain potensi-potensi yang bisa menghasilkan buah. Sebelum *kamma* tertentu masak maka tidak ada tempat apa pun di dalam batin-dan-jasmani ini yang dipakai untuk menyimpan *kamma.* Akan tetapi pada saat *kamma* berproses menuju kematangan maka potensinya akan bisa dirasakan di batin-dan-jasmani kita.

Sifat dari *kamma* adalah mempunyai potensi atau kemampuan untuk berbuah, tetapi Anda harus memahami bahwa *kamma* tidak harus berbuah. Apabila tidak mendapatkan kesempatan untuk berbuah maka akhirnya benih *kamma* bisa saja menjadi kedaluwarsa atau *ahosi*. Pada saat menjadi *ariya* maka banyak *kamma* buruk dari masa lalu yang sudah diperbuat sejak awal *saṃsāra* menjadi *ahosi*.

Jadi, *kamma* hanya berbuah kalau dia bertemu dengan kondisi yang dibutuhkannya. Kondisi yang dibutuhkan oleh *kamma* untuk berbuah secara teknis disebut sebagai *keberhasilan* dan *kegagalan*. Biji *kamma* baik membutuhkan *keberhasilan* untuk berbuah, sebaliknya biji *kamma* buruk membutuhkan *kegagalan* untuk berbuah. Pengetahuan tentang hal ini sangatlah penting dan bermanfaat untuk mengelola kehidupan kita sehingga menjadi makin berkualitas. Dari pengetahuan ini maka kita menjadi tahu apa saja yang harus kita lakukan supaya *kamma* baik berbuah dan sebaliknya supaya *kamma* buruk tidak mendapatkan kesempatan untuk berbuah.

Empat Keberhasilan (*sampatti*)

1. Keberhasilan kelahiran (*gatisampatti*)
2. Keberhasilan penampilan (*upadhisampatti*)
3. Keberhasilan waktu (*kālasampatti*)
4. Keberhasilan metode atau usaha (*payogasampatti*)

Empat Kegagalan (*vipatti*)

1. Kegagalan kelahiran (*gativipatti*)
2. Kegagalan penampilan (*upadhivipatti*)
3. Kegagalan waktu (*kālavipatti*)
4. Kegagalan metode atau cara (*payogavipatti*)

Keberhasilan Kelahiran (*gatisampatti*) dan Kegagalan Kelahiran (*gativipatti*)

Keberhasilan kelahiran atau bisa juga disebut sebagai *keberhasilan tujuan adalah kelahiran yang berhasil yaitu kelahiran di alam surga dan di alam manusia.*[50] Oleh karena saat ini telah lahir di alam manusia maka kita sudah mendapatkan satu keberhasilan. Dengan keberhasilan kelahiran inilah maka kita sebagai manusia relatif lebih banyak atau lebih sering mengalami buah *kamma* baik. Keberhasilan seperti ini tidak dialami oleh binatang atau mereka yang tinggal di alam *apāya* yang lain. *Kamma* baik kita banyak yang menjadi subur, sementara *kamma* buruk kita banyak yang lumpuh, terhalang atau tidak mendapat kesempatan untuk berbuah.

Sebaliknya, *kegagalan kelahiran atau tujuan adalah kelahiran yang gagal yaitu lahir di empat alam apāya.*[51] Mereka

[50] *Gatisampattīti sampannā gati devaloko ca manussaloko ca.*
[51] *Gativipattīti vipannā gati cattāro apāyā.*

yang lahir di empat alam *apāya* mengalami banyak penderitaan bukan karena mereka tidak mempunyai timbunan *kamma* baik dari masa lalu melainkan karena *kegagalan kelahiran. Kegagalan kelahiran* menyebabkan banyak *kamma* baik mereka terhalang dan akhirnya tidak mendapatkan kesempatan untuk berbuah. Sebaliknya, kegagalan kelahiran menyebabkan banyak *kamma* buruk yang menjadi subur dan berbuah satu per satu.

Keberhasilan Penampilan[52] (*upadhisampatti*) dan Kegagalan Penampilan (*upadhivipatti*)

Keberhasilan penampilan adalah keberhasilan karakter atau dengan kata lain *memiliki kepribadian yang baik,*[53] dan juga mempunyai penampilan yang menarik, seperti misalnya memiliki wajah yang ganteng atau cantik. Sebaliknya *kegagalan penampilan* adalah *memiliki kepribadian yang rendah* (*hīnāttabhāvata*) dan juga mempunyai penampilan dan wajah yang tidak menarik, seperti misalnya memiliki wajah yang tidak ganteng atau tidak cantik.

Keberhasilan Waktu (*kālasampatti*) dan Kegagalan Waktu (*kālavipatti*)

Keberhasilan waktu adalah *waktu yang telah berhasil yaitu yang dinamakan zaman para raja (pemimpin) dan manusia*

[52] Kata *upadhi* berarti substrat atau sesuatu yang menjadi dasar untuk kelahiran kembali; di dalam konteks ini adalah sesuatu yang menjadi dasar terbentuknya tubuh. Contoh penggunaan kata substrat: tanah adalah *substrat* tumbuh-tumbuhan. Akan tetapi dikarenakan kata substrat tidak begitu sering dipakai maka digunakan *penampilan* sebagai gantinya untuk mempermudah kita memahami makna *upadhi.*

[53] *Upadhisampattīti attabhāvasamiddhi.*

yang baik.[54] Saat-saat seperti itu adalah saat kita mempunyai pemimpin-pemimpin yang baik, seperti presiden, menteri, gubernur hingga mempunyai pemimpin kantor atau pemimpin keluarga yang baik. Sementara kegagalan waktu adalah *waktu yang gagal yaitu yang dinamakan zaman para raja dan manusia yang tidak baik.*[55] Saat-saat seperti itu adalah saat kita mempunyai pemimpin-pemimpin yang tidak baik, seperti presiden, menteri, gubernur hingga mempunyai pemimpin kantor atau juga pemimpin keluarga yang tidak baik.

Keberhasilan Cara atau Metode (*payogasampatti*) dan Kegagalan Cara atau Metode (*payogavipatti*)

Keberhasilan cara atau metode adalah *cara atau metode yang benar,*[56] yaitu mahir menggunakan cara-cara yang tepat di dalam menghadapi segala sesuatu. Sebaliknya, kegagalan cara atau metode adalah *cara atau metode yang tidak benar,*[57] yaitu menggunakan cara-cara yang tidak tepat di dalam menghadapi segala sesuatu.

Uraian Lengkap tentang Keberhasilan dan Kegagalan

Penjelasannya adalah seperti ini. Seseorang melakukan *kamma* buruk yang mempunyai potensi untuk menghasilkan penderitaan, tetapi *kamma* buruk tersebut kemudian menjadi tidak masak, lumpuh atau tidak mempunyai kesempatan untuk berbuah. Mengapa bisa terjadi demikian? Hal ini terjadi karena *kamma* buruk tersebut terhalang oleh salah satu atau bahkan

[54] *Kālasampattīti surājasumanussakālasaṅkhāto sampannakālo.*
[55] *Kālavipattīti durājadumanussakālasaṅkhāto vipannakālo.*
[56] *Payogasampattīti sammāpayogo.*
[57] *Payogavipattīti micchāpayogo.*

semua keberhasilan. Contohnya adalah seseorang yang ganteng atau seseorang yang cantik—maaf, saya tidak bermaksud untuk menyindir yang tidak ganteng atau yang tidak cantik—akan relatif lebih mudah menjalani kehidupan ini. Apabila dia melakukan kesalahan maka *dunia* akan sangat mudah memaafkan kesalahan dia, betul? Bayangkan seandainya yang berbuat kesalahan itu adalah seseorang yang berwajah jelek maka *dunia* pun akan cenderung menghukum dia habis-habisan. Seseorang yang ganteng atau cantik bila melakukan kesalahan, maka orang-orang akan mudah sekali mengatakan, "*Never mind*, *no one is perfect*." Betul? Namun apabila yang melakukan kesalahan adalah seseorang yang berwajah jelek, maka reaksi orang bisa saja berbeda, "*Kamu itu sudah berkali-kali diberi nasihat, masih saja melakukan kesalahan ... salah lagi ... salah lagi, sudah berwajah jelek, bodoh lagi!*" Lihatlah hukuman yang diberikan dunia kepada orang yang berwajah jelek terkadang terasa berlebihan. Sementara mereka yang berwajah menarik tadi tidak diperlakukan seperti itu. Mengapa demikian? Hal ini karena dia mencapai keberhasilan penampilan.

Contoh lain adalah seperti ini. Apabila ada cowok *sixpack* dan ganteng menawarkan bantuan untuk mengangkat barang belanjaan Anda yang berat, maka pikiran Anda, para perempuan, mungkin akan seperti ini, "*Kamma baik saya sedang berbuah*." Kemudian Anda akan bersikap manis terhadap cowok tersebut. Akan tetapi apabila cowok tersebut mempunyai penampilan yang jelek, maka pikiran Anda kemungkinan akan berbeda. Ini adalah contoh-contoh sederhana yang bisa kita amati dalam kehidupan sehari-hari.

Jadi secara sederhana, rumus atau cara keberhasilan atau kegagalan adalah seperti itu. *Keberhasilan* akan menyuburkan *kamma*-baik (istilah di kitab adalah *kalyāṇakamma*) dari masa lalu dan menghalangi *kamma*-buruk dari masa lalu untuk berbuah. Sebaliknya, *kegagalan* akan menyuburkan timbunan *kamma*-buruk dan menghalangi *kamma*-baik dari masa lalu untuk berbuah.

Dengan memanfaatkan teori di atas maka Anda bisa menghambat *kamma* buruk supaya tidak tumbuh subur dan akhirnya tidak berbuah dan sebaliknya terus-menerus melakukan hal-hal yang bisa menyuburkan *kamma* baik sehingga berbuah satu per satu. Inilah sebabnya pengetahuan-pengetahuan seperti ini adalah *bunga di taman hati* yang bisa Anda terapkan di dalam kehidupan sehari-hari sehingga kualitas kehidupan Anda menjadi meningkat. *Bunga-bunga* tersebut akan mendesak *rumput liar* sehingga tidak mempunyai tempat dan kesempatan untuk tumbuh subur di dalam hati Anda. Dengan mempunyai banyak pengetahuan maka Anda bisa memanfaatkannya untuk membebaskan diri dari perasaan bersalah dan lain sebagainya. Dengan pengetahuan tersebut, Anda bisa menganalisis permasalahan kehidupan yang sedang Anda hadapi dengan benar. Inilah yang disebut dengan kebijaksanaan yang didapat melalui berpikir dan mendengarkan kelas *Dhamma.*[58] Sangatlah bagus menjadi umat Buddha yang mempunyai banyak pengetahuan, pandai dan mempelajari *Dhamma* secara mendalam. Kita harus senantiasa memeriksa kebijaksanaan-kebijaksanaan yang didapat melalui mendengar, berpikir atau merenung apakah sudah sesuai dengan data-data

[58] Tiga jenis kebijaksanaan adalah kebijaksanaan yang didapat melalui berpikir (*cintāmaya paññā*), kebijaksanaan yang didapat melalui mendengar (*sutamaya paññā*) dan kebijaksanaan yang didapat melalui meditasi (*bhāvanāmaya paññā*). (Vibh 324)

yang ada di dalam *Tipiṭaka.* Hal ini dilakukan semata-mata demi menghindari opini dan jebakan-jebakan *kilesa* yang sangat halus dan pandai mengelabui.

Keberhasilan

Mari kita lihat informasi yang lebih detail tentang keberhasilan dan kegagalan yang terdapat di kitab komentar dari *Vibhaṅga*. Seseorang melakukan banyak *kamma* jahat (*pāpakamma*) yang akan berbuah seandainya dia mengalami kegagalan kelahiran. Akan tetapi dikarenakan sebuah *kamma* baik yang berbuah maka dia kemudian lahir di antara para dewa maupun manusia. Di alam-alam yang penuh kebahagiaan seperti itu, proses *kamma* jahat dari masa lalu terhalang, sedangkan *kamma* baik dari masa lalu mendapatkan kesempatan penuh untuk berproses dan berbuah. Buddha memahami bahwa apabila *kamma* jahat dihambat oleh keberhasilan kelahiran maka *kamma* tersebut akan lumpuh dan tidak mendapatkan kesempatan untuk masak.

Skenario yang lain adalah seperti berikut ini. Seseorang banyak melakukan *kamma* buruk yang bisa saja berbuah seandainya dia lahir dengan memperoleh kegagalan penampilan (substrat). Akan tetapi disebabkan oleh sebuah *kamma* baik yang berbuah maka dia lahir dengan memiliki bentuk tubuh yang bagus, ganteng, cantik, wajahnya bercahaya seperti brahma. Orang seperti ini, seandainya pun dia lahir sebagai budak maka tuan yang mempekerjakannya akan berpikir bahwa dia tidak pantas untuk bekerja di tempat yang kotor. Oleh karena itu dia tidak akan diminta untuk bekerja sebagai penjaga gajah, penggembala ternak atau sejenisnya. Sebaliknya, tuannya akan

memberinya pakaian yang bagus dan mahal serta akan memberi pekerjaan yang lebih baik. Seandainya dia wanita, maka dia akan diberi pekerjaan yang bagus yang membuat dia disukai oleh banyak orang seperti halnya yang terjadi di dalam kehidupan Ratu Sāmā.

Cerita tentang kehidupan Ratu Sāmā berlangsung demikian. Pada zaman pemerintahan Raja Bhātiya, para tentara menangkap banyak penduduk yang memakan daging sapi dan kemudian membawanya ke hadapan Raja. Ketika mereka ditanya, "*Apakah kamu bisa membayar denda?*" Mereka menjawab, "*Kami tidak bisa*." Kemudian para punggawa kerajaan menempatkan orang-orang tersebut sebagai pembantu di istana Raja. Kebetulan, salah satu anak-anak mereka mempunyai penampilan yang menarik dan cantik sekali. Pada saat melihat gadis cantik tersebut, Raja langsung mengambilnya sebagai istri kesayangan. Dengan posisi anak gadis tersebut sebagai istri Raja, maka seluruh keluarga ikut menikmati kehidupan yang lebih baik. Terhadap orang-orang seperti gadis cantik tersebut, *kamma-kamma jahat pun tidak bisa memberikan akibat.*[59] Buddha memahami hal seperti ini dengan sangat baik—selama dihambat oleh keberhasilan penampilan maka *kamma-kamma* jahat tidak akan masak.

Seseorang mempunyai banyak *kamma* jahat yang bisa saja berbuah seandainya dia mengalami kegagalan waktu. Akan tetapi disebabkan oleh sebuah *kamma* baik, dia lahir pada zaman Raja atau pemimpin yang baik, pada saat permulaan *kappa* atau pada zaman Buddha. Di zaman-zaman seperti itu tidak ada

[59] *Pāpakammānipi vipākaṃ dātuṃ na sakkonti.*

kesempatan bagi *kamma-kamma* buruk yang sudah dilakukan untuk berbuah. Buddha juga memahami bahwa selama dihambat oleh *keberhasilan waktu* maka *kamma* jahat tidak akan berbuah.

Seseorang mempunyai banyak *kamma* jahat yang bisa saja berbuah seandainya dia mengalami kegagalan cara. Akan tetapi disebabkan oleh sebuah *kamma* baik yang berbuah, dia mendapatkan keberhasilan cara—menahan diri dari pembunuhan makhluk hidup dan lain-lain—serta mempunyai perilaku yang baik melalui tubuh, ucapan maupun pikiran. Dengan keberhasilan cara tersebut maka tidak ada kesempatan untuk kematangan *kamma* jahat. Dalam keadaan seperti itu hanya *kamma* baiklah yang mempunyai kesempatan untuk masak. Buddha juga memahami hal demikian dengan baik—bahwa selama *kamma-kamma* buruk dihalangi oleh keberhasilan cara maka *kamma* tersebut tidak akan masak.

Kegagalan

Skenario yang lain lagi, misalnya, seseorang melakukan banyak *kamma* jahat yang tidak akan berbuah seandainya dia berada di dalam keberhasilan kelahiran. Akan tetapi disebabkan oleh sebuah *kamma* jahat yang berbuah maka dia lahir dan mencapai kegagalan kelahiran. Dalam keadaan seperti itu maka *kamma-kamma* jahatnya berbuah satu per satu. Pada satu masa dia lahir di Neraka; di masa yang lain dia lahir di Wilayah Hantu-Kelaparan; di saat lain dia lahir sebagai setan atau jin. Untuk jangka waktu yang lama, *kamma* jahatnya tidak mengizinkan dia untuk lahir di alam yang baik. Hal-hal seperti ini pun Buddha memahaminya dengan baik.

Seseorang mempunyai banyak *kamma* jahat yang tidak akan berbuah seandainya dia mendapatkan *keberhasilan penampilan*. Akan tetapi disebabkan oleh satu *kamma* jahat yang berbuah dia mendapatkan kegagalan penampilan; berwajah jelek, menjijikkan, cacat, mengerikan seperti setan. Apabila dia lahir sebagai budak maka dia akan diberi pekerjaan-pekerjaan yang kotor. Bahkan apabila dia lahir di keluarga baik-baik pun, para pegawai kerajaan akan menangkapnya dan mempekerjakan dia sebagai budak. Kemungkinan-kemungkinan seperti ini pun Buddha memahami dengan baik.

Kasus lainnya, misalnya, seseorang mempunyai banyak *kamma* jahat yang tidak akan berbuah seandainya dia mencapai keberhasilan waktu. Akan tetapi disebabkan oleh sebuah *kamma* jahat yang berbuah maka dia lahir di waktu yang salah—misalnya pada saat Raja yang tidak baik sedang memimpin dan banyak orang-orang jahat serta tidak berbudi mengelilinginya, pada saat rentang kehidupan manusia hanya sepuluh tahun, ketika lima hasil dari sapi tidak tersedia dan gandum kasar adalah satu-satunya makanan yang terbaik. Walaupun dia lahir sebagai manusia maka dia akan hidup penuh dengan kesulitan—hidup seperti binatang liar dan ternak! Di zaman modern kegagalan waktu bisa diartikan lahir di negara yang mempunyai pemimpin yang korup, tiran dan lain-lain. Mereka yang lahir di waktu-waktu seperti itu akan banyak mengalami kesulitan hidup. Dengan *kegagalan waktu* maka tidak ada kesempatan untuk kematangan buah *kamma* baik; hanya *kamma* jahatlah yang akan masak.

Mereka yang hidup di negara miskin harus berjuang keras untuk mendapatkan makanan, kesehatan, pendidikan dan lain-

lainnya. Terlebih lagi bagi mereka yang hidup di negara yang sedang berperang yang harus terus-menerus mencari tempat persembunyian demi menyelamatkan diri mereka. Ada satu negara di benua Afrika yang rakyatnya senantiasa hidup kelaparan dan harus mencari makan dengan cara mengais di tempat sampah. Mengapa hal ini bisa terjadi? Hal ini terjadi karena *kamma* buruk mereka sedang berbuah. Oleh karena kegagalan waktu, yaitu lahir di tempat dengan mempunyai pemimpin yang tidak baik. Bukan berarti bahwa mereka yang hidup di negara tersebut tidak memiliki timbunan *kamma* baik. Mereka tentu saja punya! Akan tetapi kegagalan waktu telah menyebabkan banyak timbunan *kamma* baiknya terhalang untuk berbuah. Demikian juga, sebaliknya, untuk mereka yang hidup di negara maju yang banyak memetik buah *kamma* baik, bukan berarti mereka tidak mempunyai deposito *kamma* buruk. Tentu saja mereka punya! Akan tetapi banyak *kamma* buruk mereka sedang terhalang proses masaknya. Contoh-contoh aktual yang terjadi di zaman modern tersebut bisa Anda analisis dan pahami sesuai dengan apa yang tertulis di dalam kitab-kitab komentar.

Contoh yang lain adalah seperti ini. Seseorang mempunyai banyak *kamma* jahat yang tidak akan berbuah seandainya dia mempunyai keberhasilan cara. Akan tetapi karena dia mendapatkan kegagalan cara dengan melakukan sepuluh *kamma* buruk seperti membunuh dan lain-lain maka timbunan *kamma-kamma* buruknya berbuah satu per satu. Ada cerita tentang hal ini yang disampaikan di kitab komentar.

Diceritakan pada zaman dahulu, ada seseorang yang berhasil membuat senang hati raja hingga akhirnya diberi hadiah berupa satu wilayah dan dia pun kemudian menjadi gubernur di

salah satu provinsi di wilayah kerajaan. Di zaman dahulu, seorang gubernur mempunyai otoritas yang tinggi sekali dan terkadang bisa membuatnya menjadi seorang diktator. Gubernur tersebut kemudian berbuat semena-mena dengan mengganggu ketenteraman rakyatnya dan bahkan mengambil paksa harta benda mereka. Walaupun gubernur tersebut banyak melakukan kejahatan, tetapi rakyat tidak berani melawan karena mereka tahu bahwa gubernur adalah orang kesayangan raja. Pada suatu hari dia melakukan kesalahan besar. Kali ini dia salah sasaran karena orang yang diganggu, tanpa diketahuinya, ternyata adalah seorang menteri yang mempunyai hubungan sangat dekat dengan raja—melebihi kedekatan dia. Merasa terganggu dan tidak bisa menerima perilaku gubernur akhirnya menteri tersebut marah, menyiksa dan membawa dia ke hadapan raja. Raja pun akhirnya menghukum mati gubernur tersebut. Tepat sesaat sebelum dihukum mati, raja meminta rakyat yang pernah dirugikan dan dicuri harta kekayaannya oleh gubernur tersebut untuk melapor. Semua rakyat yang pernah menjadi korban, satu per satu, akhirnya memaki-maki dia dan melapor hingga membuat kemarahan raja semakin meluap. Singkat cerita akhirnya dia pun dihukum gantung.

Cerita di atas adalah sebuah contoh yang bagus untuk menggambarkan *keberhasilan* dan *kegagalan tempat tujuan atau waktu.* Pada saat seseorang memperoleh keberhasilan, maka *kamma-kamma* buruk yang dia lakukan tidak mendapatkan kesempatan untuk berbuah. Dalam cerita di atas pada saat gubernur berbuat semena-mena, melakukan kejahatan merampas harta benda rakyatnya, tetapi dia tidak mendapat hukuman apa pun karena pada saat itu dia sedang menjadi orang

kesayangan raja. Keadaan seperti ini mirip seperti ketika seseorang lahir di surga sebagai buah dari *kamma* baiknya. Sementara itu keadaan rakyat yang tidak marah dan mencaci dia pada saat harta bendanya dirampas adalah seperti saat-saat di mana *kamma* buruk tidak mendapatkan kesempatan untuk berbuah selama dia berada di dalam surga. Pada saat menteri yang diganggu marah dan akhirnya membawanya ke hadapan raja untuk disiksa dan dihukum adalah saat dia jatuh dari surga dan lahir di Neraka. Keadaan ketika satu per satu rakyat memaki-maki dia adalah perumpamaan di mana *kamma-kamma* buruk dia berbuah satu per satu pada saat dia lahir di Neraka. Keadaan pada saat dia dihukum gantung adalah perumpamaan di mana dia dipanggang di Neraka sepanjang *kappa* sebagai hasil dari *kamma* buruknya yang berbuah satu per satu dan tidak memberikan dia kesempatan untuk lahir di alam yang baik.

Demikian pula dengan *keberhasilan* dan *kegagalan metode* yang hendaknya juga dipahami dengan cara atau logika yang sama seperti yang telah diuraikan di atas. *Keberhasilan metode* tercapai pada saat Anda mengamalkan lima *sīla*, hidup dengan menjunjung tinggi moralitas, mempunyai ucapan, perilaku dan pikiran yang baik. Akan tetapi apabila *sīla* jarang diamalkan, ucapan seseorang kasar, pikiran jelek, jahat, perilaku tubuh juga sangat ringan tangan dan sering menyakiti makhluk lain dan kemudian pada suatu hari dia mengalami kesulitan, menderita, lalu dia datang dan bertanya kepada saya, "*Bhante, kenapa saya menderita ya Bhante?*" Maka sekarang Anda tahu jawabannya kenapa dia menderita! Pada saat kualitas moralitas seseorang tidak baik, ucapan, pikiran dan perbuatan juga tidak baik maka sesungguhnya dia sedang menyiram dan memberi

pupuk kepada *deposito kamma* buruknya. Lebih jauh lagi, kualitas perbuatan yang seperti itu akan menghambat timbunan *kamma* baik dia untuk berbuah.

Penjelasan di Kitab *Paṭisambhidāmagga*

Berkaitan dengan kekuatan *Tathāgata* yang kedua ada baiknya kita meninjau sejenak penjelasan tentang *kamma* di kitab *Paṭisambhidā;* khususnya yang dimulai dengan kalimat *ada kamma di masa lalu, ada hasil kamma di masa lalu.*[60] Kalimat tersebut berarti bahwa baik *kamma* maupun hasilnya sudah muncul di masa lalu. Akan tetapi variasi dari cara bekerjanya *kamma* bisa berbeda-beda seperti yang ditunjukkan oleh pernyataan yang lain di kitab tersebut, "*tidak ada hasil kamma di masa lalu*."[61] Kalimat tersebut merujuk kepada fenomena di mana ada *kamma* yang diperbuat di masa lalu tetapi *kamma* tersebut tidak berbuah. Contohnya adalah ketika ada banyak *kamma* yang mempunyai kesamaan identitas[62] yang buahnya harus dialami di sini dan sekarang (*diṭṭhadhammavedaniya*) dan dari semua *kamma* tersebut terdapat satu *kamma* yang berbuah. Ketika satu *kamma* yang harus berbuah di sini dan sekarang telah berbuah maka *kamma-kamma* sisanya, dari *javana* yang pertama, tidak akan berbuah. *Kamma-kamma* yang tidak berbuah tersebut adalah yang dimaksud dengan kalimat *tidak ada hasil kamma di masa lalu*.

[60] *Ahosi kammaṃ ahosi kammavipāko.* (Ps 1.234)
[61] *Nāhosi kammavipāko.*
[62] Istilah *kamma yang mempunyai kesamaan identitas* merujuk kepada sekumpulan *cetanā* yang menyertai satu perbuatan sejak niat untuk melakukan *kamma* muncul hingga *kamma* tersebut telah selesai dilakukan.

Contoh lainnya adalah apabila satu *kamma* berbuah dengan memunculkan kesadaran penyambung-kelahiran-kembali maka *kamma-kamma* yang lainnya yang mempunyai kesamaan identitas tidak berbuah. Contoh lainnya lagi adalah ketika seseorang lahir di Neraka sebagai akibat dari satu *ānantariyakamma* maka *ānantariyakamma* yang lainnya tidak akan menghasilkan kesadaran penyambung-kelahiran-kembali di Neraka lagi. Contoh untuk ini adalah dari dua *ānantariya-kamma* yang dilakukan oleh Devadatta hanya satu yang berbuah yaitu *kamma* memecah belah *Saṅgha.*

Mari kita lihat lagi apa yang bisa kita pelajari dari kitab *Paṭisambhidāmagga*. Apabila satu dari sekian miliar *kamma* pencapaian *jhāna* memunculkan kelahiran di alam brahma maka *kamma* sisanya tidak berbuah. Pada saat seseorang mencapai tingkat kesucian Ke-*arahanta*-an, maka semua *kamma* yang telah dilakukan di masa lalu tidak akan bisa membuahkan hasil berupa kelahiran-kembali. Tidak hanya itu, semua *kamma* dari masa lalu yang mempunyai kesempatan berbuah di kelahiran *arahanta* yang berikutnya menjadi *ahosi*. Jadi, lihatlah, seperti yang saya sampaikan di atas bahwa sifat dari *kamma* adalah mempunyai potensi untuk berbuah, tetapi *kamma* tidak harus berbuah.

Variasi-variasi yang lain adalah *ada kamma di masa lalu, ada hasil kamma* (*di masa sekarang*) yang merujuk kepada *kamma* yang dilakukan di masa lalu dan menghasilkan buahnya di masa sekarang. Apabila buah *kamma* muncul di masa depan (belum muncul sampai saat ini) maka *Paṭisambhidā* menyatakan *ada kamma di masa lalu, akan ada hasil kamma*—kalimat ini berlaku untuk mereka yang belum mencapai *parinibbāna.*

Selama masih berada di dalam *saṃsāra* maka siapa pun akan menikmati buah *kamma-kamma*-nya—termaksud Buddha dan para *arahanta.*

Apabila *kamma* tidak akan memberikan buahnya maka hal tersebut ditunjukkan oleh kalimat di *Paṭisambhidā*, "*ada kamma di masa lalu*, *tidak akan ada hasil kamma*." Contoh untuk kalimat tersebut adalah pada saat seseorang menjadi *sotāpanna* maka sejak hari itu banyak *kamma* buruknya yang mempunyai potensi memunculkan kelahiran di alam *apāya* tidak berbuah. Pada saat seseorang menjadi *anāgāmī* maka sejak hari itu banyak *kamma* baiknya yang berpotensi memunculkan kelahiran di alam manusia dan alam dewa tidak akan berbuah lagi. Pada saat seseorang menjadi *Arahanta* maka semua *kamma* yang telah dilakukan, *kamma* baik maupun buruk, menjadi tidak berbuah pada saat mereka telah *parinibbāna.*

Apabila *kamma* yang diperbuat adalah *kamma* sekarang, maka *Paṭisambhidā* menyatakannya seperti ini "*ada kamma, ada hasil kamma*." Keduanya—*kamma* dan buahnya— berkaitan dengan masa sekarang. Dalam hal *kamma* dan buahnya ada di masa depan maka *Paṭisambhidā* menyatakan "*akan ada kamma*, *akan ada hasil kamma.*" Pernyataan tersebut merujuk kepada seseorang yang belum menghancurkan *āsava*—belum mencapai tingkat kesucian Ke-*arahanta*-an. Artinya adalah bahwa mereka yang non-*arahanta* masih akan terus melakukan *kamma* di masa datang dan juga akan terus memetik buah *kamma* mereka. Hal-hal seperti ini perlu saya sampaikan supaya kita semua mempunyai pandangan yang benar dan kukuh tentang hukum *kamma.*

3. *TATHĀGATA* MEMAHAMI SEBAGAIMANA ADANYA JALAN MENUJU KE SEMUA KELAHIRAN

Sekarang kita akan mempelajari kekuatan *Tathāgata* yang ketiga. Buddha memahami *kamma-kamma* tertentu yang bisa menghasilkan kelahiran di 31 alam kehidupan yang ada di dalam satu sistem tata dunia. Beliau juga memahami *kamma* tertentu yang bisa mendukung seseorang untuk merealisasi *Nibbāna*, sementara itu di sisi lain para *arahanta* dan para *ariyasāvaka* lainnya tidak memahami hal seperti ini.

Sebelum membahas bagaimana *kamma-kamma* bekerja dalam menghasilkan berbagai bentuk kelahiran, terlebih dahulu mari kita lihat definisi dari tiap-tiap alam yang ada di dalam sistem kosmologi Buddhis. Neraka adalah keadaan tanpa kenikmatan (*nirassāda*) dan juga tanpa kesenangan (*nirati*). Binatang (*tiracchāna*) adalah mereka atau makhluk yang berjalan horizontal—bukan dengan cara berdiri. Hantu (*petti*) adalah mereka yang telah pergi atau kembali dari sini (alam manusia). Disebut sebagai manusia karena kualitas batin mereka menonjol. Itulah definisi untuk manusia. Batin manusia memiliki kapasitas untuk berkembang secara maksimal. Inilah mengapa hanya manusia yang bisa menjadi Buddha, bukan dewa maupun brahma. Sebaliknya kalau kemampuan batin dikembangkan secara negatif, maka seorang manusia bisa melakukan perbuatan yang sangat keji seperti membunuh ayah-ibunya sendiri. *Dewa adalah mereka yang bersenang-senang dengan jalinan nafsu-pancaindra secara berlebihan atau (dewa adalah makhluk) yang bersinar melalui keberhasilan tempat.*[63] Jadi dewa adalah para

[63] *Dibbanti pañcahi kāmaguṇehi adhimattāya vā ṭhānasampattiyāti devā*

makhluk yang hidupnya senantiasa menikmati dan mencari kepuasan pancaindra, seperti berpesta pora, melihat dewa atau dewi yang ganteng dan cantik, mendengarkan musik, menikmati keharuman bunga-bunga surgawi dan lain sebagainya. Kehidupan para dewa terus-menerus terjebak pada dunia pancaindra dan dengan demikian sangatlah sulit bagi mereka untuk berlatih menghancurkan *kilesa* di tempat seperti itu. *Nibbāna* terdiri dari kata *nir* dan *vāna*. *Vāna* adalah nafsu keinginan atau *taṇhā*. *Nibbāna* adalah keadaan di mana sudah tidak ada (*nir*) *vāna* atau nafsu keinginan lagi.[64] Demikianlah definisi untuk setiap tingkatan alam kehidupan. Dari semua alam yang sudah disampaikan di atas, *Tathāgata* mengetahui jalan menuju ke alam-alam tersebut.

Untuk lebih jelasnya saya akan menyampaikan ilustrasi di bawah ini. Pada saat penduduk di suatu desa bersama-sama melakukan satu *kamma* yang sama yaitu membunuh seekor binatang, babi atau rusa, maka kehendak (*cetanā*) atau *kamma* mereka semua mengarah kepada daya hidup dari binatang tersebut. Mereka semua berminat untuk membunuh, mengakhiri, memutuskan daya hidup supaya binatang tersebut mati. Akan tetapi meskipun mereka melakukan hal yang sama seperti itu secara bersama-sama, sesungguhnya kualitas *kamma* mereka berbeda-beda. Hal ini bisa terjadi karena pada waktu melakukan *kamma* tersebut, intensitas niat yang ada di hati mereka berbeda. Ada yang bertindak sepenuh hati, ada yang setengah hati atau ada juga yang bertindak karena dipaksa atau karena ikut-ikutan temannya saja.

[64] *Vānaṃ vuccati taṇhā; taṃ tattha natthīti nibbānaṃ* (nafsu keinginan disebut sebagai *vāna*; berkaitan dengan hal tersebut, ketiadaannya adalah *nibbāna*).

Dengan demikian motif, intensitas energi dan faktor-faktor-mental yang muncul bersama *cetanā* untuk membunuh binatang tersebut berbeda-beda. Bilamana *kamma* tersebut berbuah pada saat yang bersamaan maka mereka masing-masing bisa saja lahir di alam-alam yang berbeda. Sebagian dari mereka mungkin akan lahir di alam Neraka, sebagian yang lain di Alam Kelahiran Binatang, yang lainnya lagi di Wilayah Hantu-Hantu Kelaparan, atau di delapan Neraka besar, enam belas Neraka yang menonjol, sebagai binatang tanpa kaki, dua kaki, empat kaki dan lain sebagainya. Buddha memahami segala bentuk variasi ini dengan baik, sementara para *arahanta* yang lain tidak mampu memahaminya.

Buddha juga memahami bahwa di antara *kamma-kamma* tersebut terdapat *kamma* yang sangat lemah yang hanya bisa berbuah di masa kehidupan yang sama dengan diperbuatnya *kamma* tersebut. *Kamma-kamma* seperti ini tidak cukup kuat untuk memunculkan kesadaran penyambung-kelahiran-kembali. Sebagai tambahan pengetahuan bagi Anda, secara teknis *kamma* berbuah di dua saat yaitu pada saat kelahiran-kembali dengan cara memunculkan kesadaran penyambung-kelahiran-kembali dan saat yang kedua adalah di sepanjang masa kehidupan dengan cara menyediakan kesempatan untuk kemunculan kesadaran-kesadaran resultan.

Contoh lain adalah pada saat seluruh penduduk desa berdana makanan bersama-sama. Meskipun *cetanā* tiap-tiap penduduk semua mengarah kepada makanan yang akan dipersembahkan sebagai objeknya, tetapi kualitas *kamma* mereka bisa saja berbeda-beda. Dengan kualitas *kamma* yang

berbeda-beda maka buah *kamma*-nya juga berbeda-beda. Disebabkan oleh perbedaan itulah maka beberapa di antara mereka akan lahir di alam surga, sebagian yang lain akan lahir di surga *Paranimmitavasavattī*, sebagian lagi akan lahir di surga *Nimmāṇarati* dan yang lainnya lagi lahir di alam manusia. Lebih jauh lagi, mereka yang lahir di alam manusia pun bisa mendapatkan kualitas kehidupan yang berbeda-beda. Ada yang lahir di keluarga yang orang tuanya ganteng dan cantik, ada yang tidak; ada yang lahir di keluarga yang kaya raya, berpendidikan dan ada pula yang tidak. Jadi, sekarang kita sudah memahami bahwa jumlah variasi dari *kamma* dan buahnya ada banyak sekali. Buddha pun memahami hal ini dengan baik.

Buddha juga memahami dengan baik hasil dari mereka yang bermeditasi *vipassanā*—ada sebagian yang akan mencapai tingkat kesucian *sotāpanna*, ada yang tidak dan seterusnya. Demikianlah kekuatan *Tathāgata* yang tidak dimiliki oleh para *arahanta*.

Jadi lihatlah, meskipun beberapa orang melakukan satu *kamma* yang sama berbarengan tetapi hasilnya bisa berbeda-beda. Oleh karena itulah *dhamma* ini untuk Anda pribadi, dan Anda harus berjalan di atas Jalan ini sendirian. Pada saat melakukan *kamma* baik bersama-sama, misalnya mempersembahkan bunga kepada *Buddharūpa*, janganlah berharap bahwa Anda semua nantinya akan lahir di tempat dan keluarga yang sama. Hal ini sangat sulit terjadi. Meskipun ada yang disebut *kamma* kolektif tetapi kemungkinan untuk membuahkan hasil yang sama akan sangat sulit karena, seperti yang sudah dijelaskan di atas, motivasi dan intensitas faktor-faktor-mental yang terlibat di tiap-tiap orang bisa berbeda. Pastikan bahwa Anda memiliki motivasi terbaik pada saat melakukan

kamma baik. Jaga batin Anda supaya bersih sebelum, pada saat dan sesudah melakukannya. Lakukanlah perenungan-perenungan sesudahnya untuk meningkatkan kualitas kebahagiaan Anda sehingga muncul komitmen untuk terus berbuat kebajikan.

Melakukan kebajikan dengan mengharapkan hasil yang masih terikat pada *saṃsāra* sama saja dengan menyia-nyiakan potensi dari kebajikan tersebut. Hal seperti itu hanya mencemari kemurnian dari kebajikan kita. Sesungguhnya kebajikan yang kita lakukan mempunyai potensi yang lebih dahsyat daripada sekadar memunculkan kelahiran-kembali, yaitu kemampuannya untuk mengalir ke arah kehancuran *āsava* dan mendukung pencapaian *Nibbāna*. Inilah harapan terbaik yang hendaknya senantiasa menjadi landasan dan motivasi kita dalam melakukan kebajikan.

4. *TATHĀGATA* MEMAHAMI SEBAGAIMANA ADANYA DUNIA YANG MEMPUNYAI BANYAK ELEMEN; ELEMEN-ELEMEN YANG BERBEDA-BEDA.

Abhidhamma mengenal bermacam-macam terminologi yang sangat bagus apabila Anda hafalkan seperti misalnya agregat (*khandha*), landasan-indriawi (*āyatana*) dan elemen (*dhātu*). Di dalam penjelasan tentang kekuatan *Tathāgata* yang keempat dijelaskan bahwa *Tathāgata* memahami dengan kebijaksanaan-Nya yang sangat murni hal-hal tersebut di atas dan juga memahami bermacam dunia yang mempunyai banyak elemen yang berbeda-beda.

Di dalam kitab *Vibhaṅga* halaman pertama di bagian *Suttanta bhājanīya* kita mendapatkan penjelasan tentang definisi dari lima agregat (*pañcakkhandha*). Dimulai dengan agregat materi (*rūpakkhandha*) sebagai berikut:

> Setelah mengangkat dan mengumpulkannya di tempat yang sama, materi apa pun yang ada di masa lalu, masa depan atau masa kini, internal atau eksternal, kasar atau lembut, rendah atau tinggi, jauh atau dekat—inilah yang disebut sebagai agregat materi.[65]

Jadi, disebut sebagai agregat karena mereka adalah kumpulan materi yang berasal dari sebelas kategori tersebut di atas, yaitu yang berasal dari masa lalu, masa depan dan seterusnya. Sedangkan definisi empat agregat yang lain, yaitu agregat perasaan (*vedanākkhandha*), agregat persepsi (*saññākkhandha*), agregat formasi-formasi mental (*saṅkhārakkhandha*) dan agregat kesadaran (*viññāṇakkhandha*) hendaknya dipahami dengan cara yang sama seperti di atas. Ajaran-ajaran tentang agregat yang seperti di atas menjadi terbuka dan bisa kita pelajari karena *Tathāgata* telah mengajarkannya ke dunia.

Tathāgata juga memahami bermacam-macam landasan-indriawi (*āyatana*) yang semuanya berjumlah dua belas yang masing-masing mempunyai karakteristik umum yang sama, yaitu *anicca*, *dukkha* dan *anatta*. Dua belas landasan-indriawi pada hakikatnya adalah apa yang kita sebut sebagai kehidupan. Apabila Anda merenungkan tentang kehidupan maka yang akan Anda temukan hanyalah fenomena-fenomena yang disebut sebagai landasan-indriawi. Selain dari dua belas landasan-indriawi ini sudah tidak ada lagi fenomena lain.

[65] *Yaṃ kiñci rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā, tadekajjhaṃ abhisaññūhitvā abhisaṅkhipitvā—ayaṃ vuccati rūpakkhandho.*

Dua belas landasan-indriawi (*dvādasāyatanāni*) tersebut adalah sebagai berikut:

1. Landasan-indriawi yang dinamakan mata (*cakkhāyatana*)
2. Landasan-indriawi yang dinamakan mata telinga (*sotāyatana*)
3. Landasan-indriawi yang dinamakan mata hidung (*ghānāyatana*)
4. Landasan-indriawi yang dinamakan mata lidah (*jivhāyatana*)
5. Landasan-indriawi yang dinamakan tubuh (*kāyāyatana*)
6. Landasan-indriawi yang dinamakan batin (*manāyatana*)
7. Landasan-indriawi yang dinamakan bentuk (*rūpāyatana*)
8. Landasan-indriawi yang dinamakan suara (*saddāyatana*)
9. Landasan-indriawi yang dinamakan ganda (*gandhāyatana*)
10. Landasan-indriawi yang dinamakan rasa (*rasāyatana*)
11. Landasan-indriawi yang dinamakan sentuhan (*phoṭṭhabbāyatana*)
12. Landasan-indriawi yang dinamakan objek-mental (*dhammāyatana*)

Tabel I. 1
Dua Belas Landasan-Indriawi (*Dvādasāyatana*)

Landasan-indriawi Internal	Landasan-indriawi Eksternal
1. Landasan indriawi yang dinamakan mata (*Cakkhāyatana*)	7. Landasan indriawi yang dinamakan objek bentuk (*Rūpāyatana*)
2. Landasan indriawi yang dinamakan telinga (*Sotāyatana*)	8. Landasan indriawi yang dinamakan suara (*Saddāyatana*)
3. Landasan indriawi yang dinamakan hidung (*Ghānāyatana*)	9. Landasan indriawi yang dinamakan ganda (*Gandhāyatana*)
4. Landasan indriawi yang dinamakan lidah (*Jivhāyatana*)	10. Landasan indriawi yang dinamakan rasa (*Rasāyatana*)
5. Landasan indriawi yang dinamakan tubuh (*Kāyāyatana*)	11. Landasan indriawi yang dinamakan objek-sentuhan (*Phoṭṭhabbāyatana*)
6. Landasan-indriawi-yang dinamakan batin (*Manāyatana*)	12. Landasan indriawi yang dinamakan objek-mental (*Dhammāyatana*)

Dua belas landasan-indriawi ini sesungguhnya adalah pancaindra dan objeknya masing-masing serta landasan-indriawi batin dan objek-batin. Jadi seharusnya tidak sulit bagi Anda untuk menghafalnya. Pancaindra dan landasan-indriawi yang dinamakan batin disebut sebagai landasan-indriawi internal (*ajjhattāyatana*). Landasan indriawi yang dinamakan mata hanya berfungsi untuk melihat dan tidak berfungsi untuk mendengar atau yang lainnya. Demikian juga landasan pancaindra lainnya yang hanya bisa berfungsi untuk berhubungan dengan objeknya masing-masing.

Pada saat memejamkan mata untuk bermeditasi dan kemudian memikirkan sesuatu maka pada saat itu pancaindra tidak berfungsi lagi. Pada saat seperti itu ada satu landasan-indriawi yang bekerja yaitu yang disebut dengan landasan-indriawi yang dinamakan batin (*manāyatana*). Berpikir, merenung, sedih, stres, marah, cinta-kasih, belas-kasih dan lain sebagainya adalah aktivitas landasan-indriawi yang dinamakan batin. Landasan-indriawi yang dinamakan batin sesungguhnya tidak lain dan tidak bukan adalah keseluruhan kesadaran —delapan puluh sembilan atau seratus dua puluh satu. Objek dari landasan-indriawi internal adalah landasan-indriawi eksternal (*bahiddhāyatana*), yaitu landasan-indriawi yang dinamakan objek-bentuk, landasan-indriawi yang dinamakan suara dan lain-lain. Enam landasan-internal ditambah dengan enam landasan-eksternal adalah yang kita kenal sebagai dua belas landasan-indriawi.

Kitab komentar menyebutkan bahwa sepuluh landasan-indriawi, kecuali landasan-indriawi yang dinamakan batin dan landasan-indriawi yang dinamakan objek-mental, bisa ditemukan di bumi lingkup-indriawi (lihat Tabel I. 1). Sepuluh landasan-indriawi ini sangat aktif di tingkatan lingkup-indriawi.

Sebaliknya, meskipun landasan-indriawi yang dinamakan batin dan landasan-indriawi yang dinamakan objek-mental juga muncul di bumi lingkup-indriawi tetapi keduanya *biasanya* muncul di bumi lingkup materi-halus dan nonmateri. Itulah mengapa kedua landasan-indriawi tersebut dikatakan sebagai landasan-indriawi yang bisa ditemukan di dalam *catubhūmaka* atau bumi yang terdiri dari empat tingkatan (*bhūmi*), yaitu:

1. *Kāmāvacara* (lingkup-indriawi).
2. *Rūpāvacara* (lingkup-materi-halus).
3. *Arūpāvacara* (lingkup-nonmateri).
4. *Nibbāna.*

Landasan-indriawi yang dinamakan batin adalah semua jenis kesadaran (*citta*) yang berjumlah 89, sementara landasan-indriawi yang dinamakan objek-mental (*dhammāyatana*) adalah 52 *cetasika*, 16 materi-halus dan *Nibbāna*. Sensitivitas pancaindra, objek pancaindra dan *citta* tidak termasuk di dalam landasan-indriawi yang dinamakan objek-mental karena mereka sudah dimasukkan ke dalam landasan-indriawi yang lain. Sedangkan konsep (*paññatti*) juga tidak dimasukkan di landasan-indriawi yang dinamakan objek-mental karena istilah landasan-indriawi hanya berlaku untuk realitas hakiki (*paramattha dhamma*), yaitu *dhamma* yang eksis karena mempunyai karakteristik alamiah yang hakiki atau sifat alamiahnya sendiri (*sabhāva*). Bagi Anda yang belum pernah belajar *Abhidhamma*, jangan putus asa karena pasti nanti akan tiba saatnya di mana Anda belajar tentang semuanya ini.

Untuk tahapan saat ini, yang harus Anda pahami adalah bahwa *segala sesuatu yang mempunyai sifat alamiahnya sendiri*

disebut sebagai dhamma yang hakiki—inilah *dhamma* yang menjadi objek *vipassanā* kita. Seringkali kita terjebak pada sesuatu yang bukan *dhamma* yang hakiki dan inilah mengapa kita menderita. Salah satu faktor-mental yang bertanggung-jawab untuk itu adalah ketidaktahuan (*avijjā*).

Ketidaktahuan didefinisikan sebagai keadaan batin yang selalu mengejar sesuatu yang tidak ada. Ketidaktahuan adalah salah satu akar dari *samsāra* dan merupakan akar yang paling kuat.[66] Manusia senantiasa mengejar sesuatu yang tidak ada, misalnya ingin mempunyai mobil padahal mobil secara hakiki tidak ada. Anda ingin punya rumah yang lebih baik lagi, padahal rumah secara hakiki juga tidak ada. Dikarenakan semua objek itu tidak mempunyai sifat alamiahnya sendiri maka objek-objek tersebut tidak bisa dijadikan sebagai objek dari kebijaksanaan kita. Mereka bukan objek untuk meditasi *vipassanā* semata-mata karena dalam pengertian puncak mereka tidak ada. Mengejar objek-objek seperti itu hanya akan memperkuat *kilesa* kita. Oleh karena mereka tidak mempunyai sifat alamiahnya sendiri maka kebijaksanaan tidak bisa melihat tiga karakteristik universal yaitu *anicca*, *dukkha* dan *anatta* di dalam objek tersebut. Sebaliknya kita bahkan akan mendapatkan kesan kekekalan, menjanjikan kebahagiaan dan ada wujud yang tidak berubah yang mengendalikan objek tersebut.

Apakah mobil memiliki sifat alamiahnya sendiri? Jika Anda mengatakan sifat alamiahnya adalah bergerak, maka bergerak adalah sifat alamiah dari elemen-angin, bukan mobil. Jika Anda mengatakan sifat alamiahnya adalah panas maka panas sesungguhnya adalah sifat alamiah dari elemen api, bukan sifat

[66] Akar yang lain adalah *taṇhā* (nafsu-kehausan).

alamiah dari mobil. Jika Anda mengatakan boros adalah sifat alamiah dari mobil, maka boros adalah sifat alamiah mesin. Kira-kira cara memahaminya adalah seperti itu. Mobil, sebagai wujud yang utuh tidak mempunyai sifat alamiahnya sendiri. Akan tetapi komponen pembentuknya memiliki sifat alamiahnya masing-masing. Misalnya Anda memotong-motong mobil, setelah dipotong lalu dipisahkan, ini roda, ini kaca spion, ini kemudi, ini jok dan lain sebagainya maka persepsi Anda tentang mobil lenyap.

Uraian ini sangat bagus untuk menyadarkan kita bahwa ternyata persepsi bisa berubah—dari kekekalan menjadi ketidak-kekalan. Demikianlah, fenomena-fenomena kehidupan pun harus dipotong-potong sampai ke unsur-unsurnya yang terkecil supaya persepsi tentang adanya diri yang kekal hancur dan berubah menjadi persepsi tentang *anicca*, *dukkha* dan *anatta*. Contoh lain yang sering saya pakai di dalam kelas adalah tentang sapi. Apabila seekor sapi dipotong-potong hingga menjadi potongan yang kecil-kecil dan kemudian dijual di pasar maka pada saat Anda ingin membelinya, apakah Anda akan berkata, "*Saya ingin membeli sapi satu kilo?*" Tentu tidak demikian. Sebaliknya Anda akan berkata, "*Saya ingin membeli daging satu kilo*." Kenapa namanya berubah? Nama sapi berubah menjadi daging karena sapi sebagai wujud yang merupakan gabungan dari berbagai hal telah *terurai* ke dalam bagian-bagian kecil yang membentuknya. Dengan diurainya sapi ke dalam unsur-unsur yang kecil membuat persepsi kita berubah.

Persepsi Anda tentang *diri* atau apa pun itu identitas diri Anda juga akan berubah pada saat si *diri* tadi Anda potong-potong sampai ke unsurnya yang terkecil yaitu ke unsur-unsur yang mempunyai karakteristik alamiahnya sendiri. Pada saat melakukannya maka yang akan Anda dapatkan hanyalah lima

agregat atau batin-dan-jasmani (*nāmarūpa*). Apabila Anda sudah memahami karakteristik alamiah dari tiap-tiap *nāmarūpa* tersebut maka kebijaksanaan Anda akan merealisasi bahwa ternyata segala sesuatu adalah *anicca*, *dukkha* dan *anatta*. Di sinilah pentingnya *Abhidhamma*, karena hanya di *Abhidhamma*, bukan di *Sutta Piṭaka*, Anda akan diajarkan cara untuk memotong-motong fenomena sampai ke unsur-unsurnya yang terkecil, yang mempunyai *sabhāvalakkhaṇa*-nya masing-masing. Dengan kata lain, pengetahuan tentang *Abhidhamma* sangatlah penting guna memandu meditasi *vipassanā* Anda.

Sekarang kita akan membahas perbedaan elemen-elemen. Elemen dibedakan menjadi dua, yaitu elemen yang diproduksi oleh *kamma* (*upādiṇṇaka*) dan elemen yang tidak diproduksi oleh *kamma* (*anupādiṇṇaka*). Delapan belas elemen yang ada di Tabel I.2 berikut ini adalah elemen yang diproduksi oleh *kamma*. Pemisahan fenomena batin-dan-jasmani ke dalam elemen-elemen memberikan kita perspektif tentang kehidupan secara menyeluruh dan lebih luas dibandingkan dengan pemisahan landasan-indriawi. Semakin Anda mahir di dalam memilah fenomena kehidupan ke dalam landasan-indriawi atau ke dalam elemen maka persepsi Anda tentang *anicca*, *dukkha* dan *anatta* menjadi semakin kuat. Dari delapan belas elemen tersebut, enam belas elemen adalah *kāmāvacara* sedangkan dua elemen yang lainnya, *dhammadhātu* dan *manoviññāṇadhātu,* bisa muncul di empat tingkatan.

Disebut sebagai elemen karena mereka mempunyai sifat alamiah yang bercirikan kekosongan (*suññataṭṭha*)—kosong dari sesuatu yang kekal, memberikan kebahagiaan dan juga kosong dari roh atau Diri—dan ketiadaan makhluk (*nissattaṭṭha*). Dengan

Tabel I. 2
Delapan Belas Elemen (*Aṭṭhārasa dhātuyo*)

1. Elemen yang dinamakan mata (*Cakkhudhātu*)	6. Elemen yang dinamakan objek-bentuk (*Rūpadhātu*)	11. Elemen yang dinamakan kesadaran-mata (*Cakkhuviññāṇadhātu*)
2. Elemen yang dinamakan telinga (*Sotadhātu*)	7. Elemen yang dinamakan suara (*Saddadhātu*)	12. Elemen yang dinamakan kesadaran-telinga (*Sotaviññāṇadhātu*)
3. Elemen yang dinamakan hidung (*Ghānadhātu*)	8. Elemen yang dinamakan ganda (*Gandhadhātu*)	13. Elemen yang dinamakan kesadaran-hidung (*Ghānaviññāṇadhātu*)
4. Elemen yang dinamakan lidah (*Jivhādhātu*)	9. Elemen yang dinamakan rasa (*Rasadhātu*)	14. Elemen yang dinamakan kesadaran-lidah (*Jivhāviññāṇadhātu*)
5. Elemen yang dinamakan tubuh (*Kāyadhātu*)	10. Elemen yang dinamakan objek-sentuhan (*Phoṭṭabbadhātu*)	15. Elemen yang dinamakan kesadaran-tubuh (*Kāyaviññāṇadhātu*)
16. Elemen batin (*Manodhātu*)	17. Elemen yang dinamakan objek-mental (*Dhammadhātu*)	18. Elemen yang dinamakan kesadaran-batin (*Manoviññāṇadhātu*)

Mari kita lihat apa yang sesungguhnya terjadi pada proses melihat dan lain-lain. Proses melihat terjadi karena adanya gabungan proses yang berlangsung di dalam elemen-elemen. Bergantung kepada elemen yang dinamakan mata dan elemen yang dinamakan objek-bentuk maka elemen yang dinamakan kesadaran-mata muncul. Kemunculan elemen yang dinamakan kesadaranmata menyebabkan proses melihat terjadi. Demikian pula dengan proses mendengar yang terjadi karena adanya pertemuan antara elemen yang dinamakan telinga dan elemen yang dinamakan suara. Hasil dari pertemuan dua elemen tersebut mengakibatkan proses mendengar terjadi. Untuk proses menghidu ganda, merasakan makanan atau minuman, menyentuh objek sentuhan dan berpikir hendaknya dipahami dengan cara yang sama seperti yang terjadi pada proses melihat dan mendengar.

Demikianlah manfaat yang bisa diperoleh pada saat kita mampu memilah fenomena atau pengalaman kehidupan ke dalam komponen-komponen pembentuknya. Paling tidak kita sekarang paham bahwa apa yang orang awam pahami sebagai proses melihat ternyata hanyalah bekerjanya tiga elemen, yakni elemen yang dinamakan mata, elemen yang dinamakan objek-

bentuk dan elemen yang dinamakan kesadaran-mata. Ketiga elemen adalah kosong dari kekekalan, kebahagiaan dan Diri. Apabila kita tidak mampu memilah fenomena seperti itu dan sebaliknya menganggapnya sebagai satu fenomena yang utuh serta padat maka kita akan terjebak pada pandangan-salah yang menganggap ada wujud kekal yang melihat, mendengar dan lain-lain—menganggap secara keliru bahwa wujud yang melihat adalah sama dengan wujud yang mendengar dan lain-lain. Wujud tersebut, yang oleh orang awam disebut sebagai roh, nyawa, jiwa, *aku*, ego atau Diri, merujuk kepada satu pengertian yang sama yaitu adanya sesuatu yang kekal dan tidak berubah. Wujud yang kekal tersebut adalah yang mengendalikan semua proses pancaindra dan berpikir. Buddhisme tidak mengajarkan hal seperti itu. Sebaliknya Buddhisme mengajarkan bahwa fenomena-fenomena tersebut hanyalah gabungan dari elemen-elemen yang muncul sesaat dan kemudian lenyap. Kita harus membuktikan sendiri hal ini melalui meditasi—apakah elemen-elemen ini kekal atau tidak, apakah benar ada yang disebut roh atau tidak. Pada saat kita merealisasi ketidak-kekalan dari fenomena-fenomena tersebut, maka dampaknya adalah hilangnya masalah-masalah psikologis yang selama ini membuat kita menderita. Keserakahan, kebencian dan emosi-emosi negatif yang lain akan mulai melemah dan pada akhirnya akan lenyap sama sekali dan kita pun menjadi orang yang tercerahkan.

Sekali lagi, apabila kita mampu mengelompokkan fenomena-fenomena kehidupan ke dalam elemen-elemen maka karakteristik *anicca*, *dukkha* dan *anatta* akan terlihat dengan jelas. Dengan demikian kita bisa menerapkan pengetahuan *Abhidhamma* dalam kehidupan sehari-hari. Misalnya, pada saat kita sedang bersedih, sesungguhnya yang bekerja dan terjadi

hanyalah elemen nomor 16, 17, dan 18; di luar ketiganya tidak ada lagi yang bisa disebut sebagai Diri, roh, makhluk, laki-laki, perempuan dan lain-lain. Pada saat elemen yang dinamakan batin bertemu dengan elemen yang dinamakan objek-mental maka efeknya akan memunculkan elemen yang dinamakan kesadaran-batin. Semua elemen tersebut tidak kekal. Tidak ada wujud yang mengendalikan proses tersebut. Semuanya hanyalah proses alamiah yang hanya mempunyai masa kehidupan yang sangat singkat. Dengan pemahaman seperti ini maka kita akan mampu melemahkan pelekatan kita, baik pelekatan terhadap diri kita maupun pelekatan terhadap segala sesuatu yang menjadi milik kita.

Tathāgata tidak hanya memahami perbedaan elemen-elemen yang berasal dari *kamma*, seperti elemen yang dinamakan mata, elemen yang dinamakan telinga dan lain-lain, tetapi Beliau juga memahami perbedaan elemen-elemen yang tidak berasal oleh *kamma*. Walaupun tidak lengkap seperti pemahaman Buddha, para *Paccekabuddha* dan *arahanta* yang lain juga memahami elemen-elemen yang berasal dari *kamma*. Walaupun demikian mereka tidak memahami elemen-elemen yang tidak berasal dari *kamma*. Berkaitan dengan elemen-elemen yang tidak berasal dari *kamma*, *Tathāgata* memahami bagaimana perbedaan bentuk pohon, batang, dahan, warna daun, warna bunga, besar-kecilnya buah, aroma bunga dan buah muncul disebabkan oleh menonjol atau tidaknya elemen-elemen tertentu—seperti elemen tanah, elemen air, elemen api, elemen angin dan lain-lain.

Dengan pemahaman yang seperti di atas maka *Abhidhamma* menjadi sangat menarik karena kemampuannya

dalam membantu kita memahami kehidupan ini dengan benar dan tepat. Sampai di sini mungkin saja beberapa dari Anda sudah mulai mendapatkan pemahaman yang lebih baik serta pandangan yang baru tentang kehidupan.

5. *TATHĀGATA* MEMAHAMI SEBAGAIMANA ADANYA BERMACAM KECENDERUNGAN PARA MAKHLUK

Kalau Anda membaca *Sutta* dan kemudian menemukan kalimat tersebut di atas, lalu apa yang Anda pahami? Seringkali kalimat-kalimat di dalam *Tipiṭaka* sedemikian singkatnya sehingga menyulitkan kita untuk memahaminya dengan baik. Oleh karena itulah, kitab komentar dan subkomentar menjadi sangat penting karena dari sanalah kita bisa mendapatkan informasi-informasi atau penjelasan-penjelasan tentang apa yang dimaksud oleh Buddha di dalam kalimat-kalimat yang kita temukan di dalam *Tipiṭaka*.

Kitab *Vibhaṅga* menjelaskan kalimat di atas sebagai berikut, "*Makhluk-makhluk yang mempunyai kecenderungan rendah bergantung kepada, mendekati, berkumpul dengan makhluk-makhluk yang berkecenderungan rendah, sementara makhluk yang mempunyai kecenderungan tinggi akan bergantung kepada, mendekati, berkumpul dengan makhluk-makhluk yang berkecenderungan tinggi*." Di masa lalu mereka yang berkecenderungan rendah berkumpul dengan mereka yang berkecenderungan rendah dan di masa depan pun akan demikian.[67] Buddha juga pernah mengungkapkan kalimat ini di

[67] Vibh §813.
[68] S 2.155-157.

Cańkamana Sutta.[68] Di setiap masa makhluk-makhluk berkumpul sesuai dengan sifatnya. Mereka yang sifatnya rendah pasti akan berkumpul dengan mereka yang sifatnya rendah. Mereka yang sifatnya tinggi akan berkumpul dengan mereka yang sifatnya tinggi. Di *Sutta* tersebut Buddha berbicara tentang delapan murid Beliau yang masing-masing dikelilingi oleh *bhikkhu-bhikkhu* yang mempunyai sifat sama. Saya hanya akan mengambil dua contoh saja yaitu *bhikkhu-bhikkhu* yang maha-bijaksana (*mahāpaññā*) berkumpul dengan Y.A. Sāriputta, sedangkan *bhikkhu-bhikkhu* yang mempunyai keinginan jahat (*pāpiccha*) berkumpul dengan Devadatta. Jadi di masa lalu hal seperti itu telah terjadi, di masa depan pun akan demikian yaitu seseorang akan berkumpul dengan mereka yang mempunyai sifat sama dengan dirinya. Bagaimana dengan zaman sekarang? Anda bisa mengamati sekeliling Anda dan membuktikan apakah pernyataan Buddha tersebut sesuai dengan kenyataan.

Guru saya di Myanmar pernah membaca buku psikologi barat dan menemukan pernyataan sebagai berikut, "*Berikan lima nama teman paling dekat Anda, maka saya akan bisa mengetahui sifat Anda.*" Kalimat tersebut memberikan informasi kepada kita bahwa sifat teman-teman dekat kita adalah sama atau mirip dengan sifat kita. Apabila Anda masih bingung dengan diri Anda sendiri, tidak tahu sifat Anda itu seperti apa maka lihatlah sifat sahabat-sahabat Anda. Apakah mereka orang yang jujur, orang yang penuh nafsu, memiliki pikiran jahat, atau sebaliknya, murah hati dan lain sebagainya. Seperti apa karakter mereka, demikian pulalah karakter Anda. Kira-kira seperti itu. Bukan mereka yang membentuk Anda, tetapi karena adanya kesamaan dan

kecocokan elemen maka Anda pun bergerak untuk mendekati dan berkawan dengan mereka.

Apabila ada seorang murid berperilaku baik, sementara guru dan guru yang menahbiskan memiliki kepribadian yang tidak baik (*dussīla*) tetapi teman-teman *bhikkhu*-nya berperilaku baik (*sīlavanta*) maka secara alamiah dia tidak akan mendekat kepada guru-gurunya. Sebaliknya, dia akan mendekati *bhikkhu-bhikkhu* yang mempunyai sifat yang sama dengan dirinya.[69]

Di dalam *Sutta* juga disebutkan bagaimana seseorang berkumpul karena sama-sama mempunyai *kāmadhātu*—sifat yang penuh nafsu—yaitu mereka yang mempunyai elemen nafsu-nafsu indriawinya tinggi atau karena *byāpādadhātu* atau elemen tentang pikiran-pikiran yang penuh kebencian atau karena *vihiṃsādāthu* yaitu elemen tentang kekejaman atau kebengisan. Informasi-informasi tersebut berasal dari kitab, benar atau tidaknya bisa dibuktikan sendiri dengan melihat sekeliling Anda. Mereka yang berkumpul, yang berkawan akrab, biasanya adalah mereka yang mempunyai kualitas yang sama. Orang yang jujur akan berkumpul dengan orang yang jujur. Tidak mungkin orang yang jujur berkumpul dengan orang yang tidak jujur. Apabila dia mendapatkan lingkungan yang tidak jujur maka dia akan berani bersikap dan mencari lingkungan lain yang lebih baik untuk dia.

Yang berikut ini berasal dari kitab komentar *Vibhaṅga*, yaitu cerita tentang Tipiṭakacūḷābhaya Thera bersama lima ratus muridnya yang pergi mengunjungi Nāgadīpa. Nāgadīpa adalah

[69] VibhA 458.

pulau naga yang berada di Sri Lanka. Sesampainya di pulau tersebut, mereka bertemu dengan *bhikkhu-bhikkhu* lokal yang tinggal di dalam pulau tersebut. Diceritakan bahwa di antara lima ratus *bhikkhu* yang ikut pergi dengan Bhante Tipiṭakacūḷābhaya ada beberapa *bhikkhu* yang tidak mempunyai moralitas yang baik. Sesampainya di pulau tersebut, walaupun tidak saling mengenal sebelumnya, *bhikkhu-bhikkhu* yang mempunyai moralitas tidak baik tersebut bisa saja menemukan teman yang mempunyai sifat yang sama. Diceritakan bahwa pada saat para *Bhante* sedang berdiskusi tentang *Dhamma, bhikkhu-bhikkhu* dengan moralitas rendah tersebut tidak ikut berdiskusi melainkan berkumpul di sudut ruangan dan tertawa-tawa keras sekali. Demikianlah, karena kesamaan sifat maka seseorang berkumpul dan saling bergantung. Hal-hal seperti ini dipahami dengan sangat baik oleh *Tathāgata*.

6. MEMAHAMI SEBAGAIMANA ADANYA PERKEMBANGAN DAN KEMUNDURAN INDRIA (*INDRIYA*) MAKHLUK LAIN; ORANG LAIN.

Tathāgata memahami kecenderungan para makhluk (*āsaya*), tendensi-laten (*anusaya*), tingkah-laku (*carita*); sifat (*adhimutti*); makhluk-makhluk dengan sedikit debu (*apparajakkha*), dengan banyak debu di mata mereka (*mahārajakkha*), dengan indria yang tajam (*tikkhindriya*); dengan indria yang lemah (*mudindriya*); dengan kualitas-kualitas yang baik (*svākāra*); dengan kualitas-kualitas yang jelek (*dvākāra*), mudah untuk diberi instruksi (*suviññāpaya*), sulit untuk diberi instruksi (*duviññāpaya*), mampu (*bhabba*) atau tidak mampu (*abhabba*).

Apabila kita amati, di dunia ini para makhluk mempunyai kecenderungan yang berbeda-beda. Kecenderungan itu terjadi ada yang disebabkan oleh pandangan-salah dan ada juga yang berasal dari pengetahuan yang sesuai dengan realitas (*yathābhūtaṃ ñāṇaṃ*). Ada manusia yang percaya bahwa dunia ini kekal, ada juga manusia yang melihat bahwa dunia ini tidak kekal. Ada manusia yang melihat bahwa dunia ini terbatas tetapi ada pula manusia yang meyakini bahwa dunia ini tidak terbatas; Ada yang keliru memahami bahwa *Tathāgata* ada setelah kematiannya tetapi ada pula yang tidak. *Tathāgata*, setelah menghindari dua pandangan ekstrem, memahami kesemuanya itu sebagaimana adanya sesuai dengan pengondisian-khusus dan dependensi-kemunculan.[70] Pemahaman tersebut muncul bersamaan dengan pengetahuan Jalan (*maggañāṇa*).

Kita akan sedikit membahas tentang pandangan ekstrem. Yang dimaksud dengan pandangan ekstrem adalah pandangan-salah tentang kekekalan (*sassatadiṭṭhi*) dan pandangan-salah tentang pemusnahan (*ucchedadiṭṭhi*). Keduanya adalah pandangan-salah. Pandangan menentukan arah kehidupan kita. Apabila kita memiliki pandangan-salah maka seluruh perjalanan kehidupan kita akan menuju ke arah yang salah. Seseorang yang terjebak pada paham tentang pemusnahan, bahwa setelah kehidupan ini sudah tidak ada kehidupan lagi, maka dia tidak akan bisa menghargai atau menjunjung tinggi kehidupan yang penuh moralitas, tidak akan menghargai atau menjunjung tinggi pentingnya hormat kepada orangtua, pentingnya berdana dan lain sebagainya. Mereka akan berkecenderungan untuk mencari

[70] Pengondisian-khusus (*idapaccayatā*) dan dependensi-kemunculan (*paṭiccasamupadda*) akan dipelajari di Bab VIII.

kepuasan nafsu-nafsu indriawinya di dalam kehidupan ini semaksimal mungkin. Sebaliknya, mereka yang terjebak pada paham tentang kekekalan pun akhirnya tidak bisa memurnikan kebijaksanaan untuk melihat realitas secara objektif. Orang seperti ini akan mempunyai obsesi untuk mengejar kehidupan yang kekal di masa depan. Dia akan melakukan apa pun demi mencapai tujuannya meskipun untuk mencapainya harus dengan jalan menyakiti makhluk lain.

Tendensi-Laten (*anusaya*)

Anusaya adalah kotoran batin yang tertidur karena belum dihancurkan.[71] *Abhidhamma* mengenal tujuh jenis *anusaya,* yaitu tendensi-laten yang dinamakan nafsu-indriawi (*kāmarāgānusaya*), tendensi-laten yang dinamakan eksistensi (*bhavarāgānusaya*), tendensi-laten yang dinamakan antipati (*paṭighānusaya*), tendensi-laten yang dinamakan kesombongan (*mānānusaya*), tendensi-laten yang dinamakan pandangan-salah (*diṭṭhānusaya*), tendensi-laten yang dinamakan keraguan (*vicikicchānusaya*) dan tendensi-laten yang dinamakan ketidaktahuan (*avijjānusaya*). Saat ini di permukaan arus batin Anda mungkin tidak ada salah satu dari tendensi-laten di atas, tetapi sesungguhnya ketujuh tendensi-laten tersebut sedang tertidur dan sewaktu-waktu akan bisa muncul, dalam bentuk obsesi, ke permukaan kesadaran apabila bertemu dengan kondisi yang dibutuhkan. Selama belum dihancurkan oleh Jalan adiduniawi (kesadaran Jalan) maka semua *anusaya* berpotensi untuk muncul setiap saat apabila ada kondisi-kondisi

[71] *Anusayanti appahīnānusayitaṃ kilesaṃ.*

yang cocok untuk kemunculannya.

Walaupun semua kotoran batin sesungguhnya adalah *anusaya*, tetapi hanya tujuh yang telah disebutkan di atas yang secara khusus disebut sebagai *anusaya* karena mereka mempunyai kekuatan yang sangat merusak, yaitu memperpanjang kelahiran-dan-kematian.

Tempat 'Tidur' Tujuh *Anusaya*[72]

Tendensi-laten yang dinamakan nafsu-indriawi tertidur di dua jenis perasaan (*vedanā*) di kesadaran lingkup-indriawi yakni perasaan sukacita (*somanassavedanā*) dan perasaan ketenangan (*upekkhāvedanā*). Yang dimaksud dengan nafsu-indriawi adalah nafsu untuk menikmati objek pancaindra. Perasaan ketenangan mempunyai karakter yang mirip dengan sukacita, yaitu bercirikan kedamaian dan kebahagiaan. Dengan cirinya yang seperti itu maka perasaan ketenangan bisa menimbulkan pelekatan dan kerinduan akan kenikmatan indriawi. Apabila saat ini di dalam batin Anda muncul perasaan sukacita, kalau Anda tidak waspada dan penuh perhatian serta tidak mengamati muncul serta lenyapnya perasaan tersebut, maka nafsu-indriawi bisa saja muncul.

Tendensi-laten yang dinamakan antipati tertidur di perasaan sakit/duka yang berkaitan dengan tubuh (*dukkhavedanā*) dan perasaan dukacita (*domanassavedanā*). Apabila tiba-tiba tubuh kita berbenturan dengan sesuatu yang keras dan kemudian muncul

[72] Yam 268.

rasa sakit, maka rasa benci atau antipati terhadap benda yang membentur tubuh kita, yang tadinya tertidur, tiba-tiba bisa saja muncul ke arus permukaan batin. Seandainya pada saat perasaan dukacita tiba-tiba muncul, misalnya karena kita mengingat pengalaman sedih dari masa lalu, maka kebencian (antipati) yang tadinya tertidur pun muncul ke arus kesadaran. Apabila kita tidak penuh perhatian terhadap muncul dan lenyapnya perasaan tersebut maka kebencian yang sudah muncul ke permukaan batin akan mengalir keluar melalui pintu ucapan atau pintu tubuh—dalam bentuk kata-kata kasar yang penuh kebencian maupun gerakan-gerakan tubuh tertentu yang mengekspresikan kemarahan atau kebencian.

Tendensi-laten yang dinamakan kesombongan tertidur di dua jenis perasaan di kesadaran lingkup-indriawi dan di kesadaran lingkup-materi-halus serta nonmateri. Dua jenis perasaan tersebut adalah perasaan sukacita dan perasaan ketenangan yang muncul di kesadaran lingkup-indriawi, serta perasaan bahagia (*sukhavedanā*) dan perasaan netral (*upekkhāvedanā*) di kesadaran *jhāna* materi-halus serta perasaan netral di *jhāna* nonmateri. Apabila kita tidak memahami batin-dan-jasmani dengan baik maka pencapaian *jhāna* bisa berdampak pada munculnya kesombongan, yaitu menganggap ada *aku* yang telah menguasai *jhāna* dan lebih baik dari orang lain. Padahal sesungguhnya *jhāna* hanyalah fenomena yang tidak kekal dan bukan merupakan wujud yang padat—yang disebut sebagai Diri atau roh—yang mengendalikan pencapaian tersebut. Inilah mengapa peran Guru sangat penting dalam memberikan pandangan yang benar kepada muridnya. Pandangan-benar akan berdampak pada melemahnya atau

bahkan hancurnya kotoran batin. Pemahaman *Tipiṭaka* yang baik juga penting sekali. Dengan mempunyai Guru dan memahami *Tipiṭaka* dengan baik maka kita bisa terhindar dari kesombongan-kesombongan.

Tendensi-laten yang dinamakan pandangan-salah tertidur di semua *dhamma* yang berkaitan dengan identitas diri atau *sakkāyadiṭṭhi* (pandangan-salah tentang identitas). *Sakkāyadiṭṭhi* adalah pandangan tentang adanya *aku* atau identitas diri atau roh yang ada di antara lima agregat yang menjadi objek pelekatan (*pañcupādānakkhandha*)—atau agregat seseorang yang masih mempunyai pelekatan. Teks-teks kita merumuskan dua puluh *sakkāyadiṭṭhi* yang didapat dari melihat setiap lima agregat dalam empat cara sebagai berikut: seseorang menganggap roh adalah tubuh jasmani (*rūpaṃ attato*); menganggap roh yang memiliki tubuh (*rūpavantaṃ vā attānaṃ*); menganggap tubuh jasmani berada di dalam roh (*attani vā rūpaṃ*); atau menganggap roh ada di dalam tubuh jasmani (*rūpasmiṃ vā attānaṃ*). Dengan menerapkan empat model tersebut di atas ke dalam empat agregat yang lain maka kita mendapatkan dua puluh *sakkāyadiṭṭhi*. *Sakkāyadiṭṭhi* adalah belenggu pertama (*saṃyojana*) yang dihancurkan oleh kesadaran Jalan *sotapatti*.

Apabila saat ini Anda mengidentifikasi tubuh sebagai Diri Anda, maka identifikasi tersebut adalah perwujudan dari pandangan-salah. Apabila perasaan yang muncul kemudian Anda identifikasi sebagai Diri Anda maka itu juga pandangan-salah. Apabila Anda menganggap persepsi, formasi-formasi dan kesadaran sebagai Diri Anda maka itu adalah juga pandangan-salah. Selama ini mungkin kita tidak memahaminya demikian

sehingga akhirnya di sepanjang hidup kita terus-menerus berjuang keras untuk memunculkan perasaan yang menyenangkan. Pandangan-salah telah mengelabui dengan memberikan informasi yang keliru bahwa apabila perasaan yang menyenangkan bisa kita raih dan dipertahankan maka kita akan hidup bahagia selama-lamanya. Akan tetapi seperti halnya fenomena di dalam kehidupan ini yang semuanya tidak kekal maka perasaan pun merupakan fenomena mental yang tidak kekal. Perasaan hanyalah fenomena mental yang terkondisi; yang muncul karena ada sebab dan kondisi yang membuatnya muncul. Apabila sebab dan kondisi tersebut lenyap maka perasaan juga lenyap. Bagaimana mungkin kita mengharapkan kebahagiaan yang kekal dengan bergantung kepada fenomena yang tidak kekal? Cepat atau lambat perasaan yang menyenangkan akan berubah menjadi perasaan yang tidak menyenangkan atau netral.

Sangat menarik untuk merenungkan bagaimana kotoran batin telah senantiasa menghancurkan kedamaian dan kebahagiaan kita. Pada saat perasaan yang menyenangkan sedang muncul, kita pun sering dihantui oleh rasa takut, cemas dan khawatir apabila perasaan menyenangkan ini lenyap dan berubah menjadi kesedihan serta penderitaan. Lihatlah, bahkan pada saat perasaan menyenangkan muncul, kita pun tidak mampu menikmati dengan baik. Dengan demikian, akhirnya kehidupan hanyalah menjadi siklus dari satu stres ke stres yang lain.

Tendensi-laten untuk keraguan juga tertidur di semua *dhamma* yang berkaitan dengan identitas diri atau *sakkāyadiṭṭhi*. *Sakkāyadiṭṭhi* sangat merusak karena kemampuannya dalam menghalangi seseorang melatih *sīla*, *samādhi* dan *paññā* yang

lebih tinggi. Hal ini karena kemunculan *sakkāyadiṭṭhi* selalu disertai oleh pelekatan, khususnya pelekatan terhadap identitas *diri* (*aku*) dan lima-agregat. Pelekatan inilah yang menjadi sebab kemunculan keraguan terhadap karakteristik umum dari semua fenomena yaitu *anicca*, *dukkha* dan *anatta*. Keraguan adalah salah satu dari lima rintangan-batin yang menghalangi kita mencapai *samādhi*. Tanpa *samādhi,* batin tidak akan mampu melihat segala sesuatu apa adanya. Ketidak-mampuan melihat realitas secara objektif menyebabkan kukuhnya *sakkāyadiṭṭhi*. Selama *sakkāyadiṭṭhi* belum musnah, maka batin akan terus terombang-ambing di dalam keraguan. Dengan demikian kita terjebak pada siklus tanpa akhir: *sakkāyadiṭṭhi* — keraguan —*sakkāyadiṭṭhi* — keraguan dan seterusnya.

Tendensi-laten untuk eksistensi tertidur di kesadaran lingkup materi-halus dan kesadaran lingkup nonmateri; keduanya adalah jenis kesadaran yang biasanya muncul di alam brahma materi-halus dan alam brahma nonmateri. Dengan kata lain *anusaya* jenis ini tertidur di pencapaian *jhāna* materi-halus dan pencapaian *jhāna* nonmateri. Mereka yang menguasai *jhāna* bisa saja memimpikan atau merindukan kehidupan yang kekal di alam brahma. Mereka berpikir apabila lahir di alam brahma maka kehidupan akan menjadi nyaman dan bahagia selama-lamanya seperti apa yang telah mereka alami pada saat berada di dalam *jhāna*. Banyak sekali ajaran yang mengajarkan kepada pengikutnya untuk lahir di alam surga atau brahma karena, menurut mereka, di sana ada kehidupan yang kekal. Akan tetapi Buddha dan para *ariya* melihat ketidak-kekalan di dalam *saṁsāra*. Kehidupan di sana kelihatannya seperti kekal—karena lamanya kehidupan—tetapi sesungguhnya tidak demikian. Lamanya

rentang kehidupan ini yang membuat para makhluk yang tidak memahami fenomena batin-dan-jasmani secara objektif keliru memahami bahwa kehidupan di alam tersebut kekal dan abadi.

Tendensi-laten untuk ketidaktahuan tertidur di semua *dhamma* yang berkaitan dengan identitas diri. Sekali lagi, *sakkāyadiṭṭhi* menjadi tempat tumbuh suburnya *anusaya*. Pelekatan kita terhadap identitas diri dan *pañcakkhandha* memperkuat ketidaktahuan terhadap Empat Kebenaran Mulia. Ketidaktahuan telah membutakan mata-kebijaksanaan sehingga kita tidak mampu memahami karakteristik umum dari batin-dan-jasmani; tidak mampu memahami bahwa nafsu-kehausan adalah asal mula penderitaan; bahwa *Nibbāna* adalah berhentinya penderitaan dan bahwa Jalan menuju berhentinya penderitaan hanyalah Jalan Mulia Berunsur Delapan atau *sīla*, *samādhi* dan *paññā.*

Tentang Tingkah Laku Makhluk

Sekarang kita akan membahas tentang tingkah laku (*carita*) makhluk. *Tingkah laku adalah kusala atau akusala yang dilakukan oleh tubuh dan lain-lain.*[73] Yang dimaksud di sini adalah aktivitas tubuh, ucapan dan pikiran yang menghasilkan tujuh belas *cetanā* di *mahākusala citta, rūpāvacara kusalacitta* (pencapaian *jhāna* materi-halus), *dan arūpāvacara kusalacitta* (pencapaian *jhāna* nonmateri) dan dua belas *cetanā* di *akusala citta*.

Buddha memahami tingkah laku atau perilaku (*carita*) murid-muridnya atau para makhluk, meliputi perilaku yang baik (termasuk juga pencapaian *jhāna*) dan juga perilaku yang tidak baik. Perilaku-perilaku tersebut dibentuk oleh kebiasaan-kebiasaan kita—kebiasaan tubuh, kebiasaan berkata-kata,

[73] *Caritanti kāyādīhi abhisaṅkhataṃ kusalākusalaṃ.* (VibhA 458)

bersikap dan berpikir. Dengan kata lain, perilaku kita pada hakikatnya adalah kumpulan dari kebiasaan-kebiasaan kita yang biasa kita wujudkan melalui gerakan tubuh, ucapan dan pikiran. Inilah mengapa Buddhisme mengajarkan kepada kita untuk melatih pengendalian diri dari semua kecenderungan yang negatif sehingga pada akhirnya kita bisa mengembangkan kebiasaan-kebiasaan yang baik.

Tentang Sifat Makhluk

Ada bermacam-macam sifat makhluk—rendah dan tinggi. Mereka yang berkualitas rendah akan bergantung dan berkumpul dengan mereka yang berkualitas rendah. Sebaliknya mereka yang berkualitas tinggi akan berkumpul dengan yang sejenisnya, yaitu yang berkualitas tinggi. Di masa lalu mereka yang sifatnya sama berkumpul. Di masa sekarang dan di masa depan pun akan seperti itu.

Sedikit Debu dan Banyak Debu

Makhluk dengan *banyak debu di mata* adalah mereka yang terus-menerus mengembangkan dan memunculkan *sepuluh landasan kotoran batin yaitu keserakahan, kebencian, kebodohan, kesombongan, pandangan-salah, keraguan, kemalasan, kebingungan, tidak-tahu-malu dan tidak-takut-berbuat-jahat.*[74] Sebaliknya makhluk dengan *sedikit debu di mata* adalah mereka yang tidak sering mengembangkan dan memunculkan sepuluh landasan kotoran batin di atas.

[74] *Dasa kilesavatthūni — lobho, doso, moho, māno, diṭṭhi, vicikicchā, thinaṃ, uddhaccaṃ, ahirikaṃ, anottappaṃ.* (Vibh 341)

Tentang Indria yang Tajam dan Lemah

Kita mengenal lima indria (*pañcindriya*), yaitu indria yang dinamakan keyakinan (*saddhindriya*), indria yang dinamakan energi (*vīriyindriya*), indria yang dinamakan perhatian-penuh (*satindriya*), indria yang dinamakan konsentrasi (*samādhindriya*), dan indria yang dinamakan kebijaksanaan (*paññindriya*).[75] Makhluk yang tidak mengejar, mengembangkan dan memperkuat lima indria tersebut adalah makhluk dengan indria lemah; sebaliknya mereka yang mengejar, mengembangkan dan memperkuat adalah makhluk dengan indria tajam.

Tentang Kualitas yang Baik dan Jelek

Mereka yang mempunyai kualitas yang jelek (*dvākāra*) adalah mereka yang mempunyai kecenderungan jahat, mempunyai tendensi-laten, tingkah laku jahat, sifat jahat, mempunyai banyak debu di mata mereka dan dengan indria yang lemah. Kebalikan dari kualitas-kualitas di atas adalah mereka yang mempunyai kualitas yang baik (*svākāra*).

Mudah Diberi Instruksi dan Sulit Diberi Instruksi

Mereka yang mempunyai kualitas tidak baik (*dvākāra*) adalah makhluk yang sulit untuk diberi instruksi (*duviññāpaya*). Sebaliknya mereka yang mempunyai kualitas yang baik (*svākāra*) adalah makhluk yang mudah untuk diberi instruksi, diberitahu dan diberi nasihat (*suviññāpaya*).

[75] *Saddhā*, *viriya*, *sati*, *samādhi* dan *paññā* disebut sebagai indria (*indriya*) karena mereka mengatur dan mengendalikan fenomena mental (*cetasika*) yang muncul bersamanya.

Mampu dan Tidak Mampu

Makhluk-makhluk yang disertai dengan kamma-buruk yang merintangi, disertai dengan kilesa, disertai dengan buah kamma yang merintangi, disertai dengan tanpa-keyakinan, tanpa kemauan, tanpa kebijaksanaan (yang menyertai kesadaran kelahiran-kembalinya), yang tidak mampu memasuki kepastian tentang kebenaran di dalam dhamma yang baik (kesadaran Jalan) adalah para makhluk yang tidak mampu (abhabba).[76] Kebalikan dari semua yang di atas adalah para makhluk yang mampu (*bhabba*).

7. *TATHĀGATA* MEMAHAMI SEBAGAIMANA ADANYA KOTORAN BATIN, PEMURNIANNYA, KELUAR DARI *JHĀNA*, PEMBEBASAN, *SAMĀDHI* DAN PENCAPAIAN

Kitab *Vibhaṅga* memilah empat jenis orang yang bermeditasi untuk mencapai *jhāna* (*jhāyī*) dengan sangat detail. Saya hanya akan mencantumkan tiga jenis *samādhi* di sini yaitu:

(a) *Samādhi* yang disertai dengan penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus;
(b) *Samādhi* hanya dengan penempelan-terus-menerus tanpa penempelan-awal;
(c) *Samādhi* tanpa penempelan-awal dan tanpa penempelan-terus-menerus.[77]

Samādhi jenis pertama merujuk kepada *jhāna* pertama, baik di model *Suttanta* (empat *jhāna*) maupun model *Abhidhamma* (lima *jhāna*). *Samādhi* jenis kedua merujuk kepada

[76] *ye te sattā kammāvaraṇena samannāgatā kilesāvaraṇena samannāgatā vipākāvaraṇena samannāgatā assaddhā acchandikā duppaññā abhabbā niyāmaṃ okkamituṃ kusalesu dhammesu sammattaṃ, ime te sattā abhabbā.* (Vibh 342)
[77] *Savitakkasavicāro samādhi, avitakkavicāramatto samādhi, avitakkāvicāro.* (Vibh 343)

jhāna kedua (model *Abhidhamma* yang tidak mempunyai padanan di model *Suttanta*). *Samādhi* yang ketiga merujuk kepada *jhāna* ketiga model *Abhidhamma* atau *jhāna* kedua model *Suttanta.*

8. *TATHĀGATA* MEMAHAMI SEBAGAIMANA ADANYA INGATAN TENTANG KEHIDUPAN LAMPAU

Tathāgata mampu mengingat banyak kehidupan lampau. Satu Kelahiran, dua kelahiran hingga beberapa *Kappa* pada saat dunia berkontraksi dan mengembang. "Aku dulu mempunyai nama ini atau itu, dengan wajah demikian, ... dan seterusnya."

9. *THATĀGATA* MEMAHAMI SEBAGAIMANA ADANYA KEMATIAN DAN KELAHIRAN KEMBALI MAKHLUK-MAKHLUK.

Dengan Mata-Dewa yang murni dan melampaui kemampuan manusia, *Tathāgata* melihat para makhluk lahir dan mati, rendah dan tinggi ... sesuai dengan *kamma*-nya masing-masing.

Penjelasan untuk nomor delapan dan sembilan bisa ditemukan di *Visuddhimagga.*

10. *THATĀGATA* MEMAHAMI SEBAGAIMANA ADANYA KEHANCURAN KOTORAN-KOTORAN BATIN

Dengan realisasi sendiri, *Tathāgata menikmati pembebasan batin di sini-dan-saat-ini serta pembebasan oleh kebijaksanaan yang tanpa-noda melalui kehancuran semua noda.*

Pembebasan batin (*cetovimutti*), dalam pengertian tertinggi, merujuk kepada buah Ke-*arahanta*-an tetapi dalam pengertian yang lain merujuk kepada *samādhi* (*cetasika ekaggatā*) yang muncul bersama dengan buah Ke-*arahanta*-an. Pembebasan batin tersebut juga dinamakan sebagai *pembebasan batin yang tidak tergoyahkan* (*akuppacetovimutti*) yang merujuk kepada keadaan batin yang telah terbebas dari *lobha*, *dosa* dan *moha*.

Sedangkan pembebasan batin oleh kebijaksanaan (*paññāvimutti*) merujuk kepada kebijaksanaan yang muncul bersama buah Ke-*arahanta*-an yang dicapai oleh seseorang, baik melalui *vipassanā* kering/tanpa *jhāna* (*sukkhavipassaka*) atau dengan menggunakan landasan *jhāna*.

Empat *Dhamma* Yang Hakiki

(*Catuparamatthadhamma*)

✤ 2. *Tattha vuttābhidhammatthā,*
catudhā paramatthato
Cittaṃ cetasikaṃ rūpaṃ,
nibbānamiti sabbathā.

2. Sehubungan dengan hal tersebut,
segala hal yang ada di dalam Abhidhamma*,*
yang dibicarakan di sana, dari sudut-pandang
realitas-hakiki keseluruhannya ada empat,
yaitu kesadaran, faktor-faktor-mental,
materi, dan Nibbāna.

Penjelasan untuk ✤ 2

CATUPARAMATTHADHAMMA

atau empat *dhamma* yang hakiki atau empat realitas hakiki adalah realitas yang mempunyai eksistensi nyata atau disebut juga sebagai realitas yang tertinggi sebagai hasil dari analisis yang benar terhadap fenomena kehidupan. *Abhidhamma* mengenal empat realitas hakiki yaitu kesadaran (*citta*), faktor-faktor mental (*cetasika*), materi (*rūpa*), dan *Nibbāna*. Mereka adalah *dhamma* yang benar-benar ada karena mempunyai sifat alamiah

individualnya (*sabhāva*) sendiri. Selain empat hal tersebut, *Abhidhamma* menyebutnya sebagai konsep atau realitas konvensional yaitu realitas yang ada karena hasil kesepakatan manusia. Konsep tidak mempunyai sifat alamiah individual karena mereka hanya merupakan hasil dari bentukan pikiran manusia saja. Dengan demikian—berbeda dengan realitas hakiki—maka konsep tidak mempunyai sifat alamiahnya sendiri maka konsep tidak bisa dijadikan sebagai objek kebijaksanaan untuk merealisasi karakteristik *anicca*, *dukkha* dan *anatta*.

Tiga dari empat realitas yang hakiki (selain *Nibbāna*) menjadi objek *vipassanā*; sementara *Nibbāna* adalah hasil dari *vipassanā*. Konsep, di sisi lain, bukan merupakan objek *vipassanā*. Inilah mengapa pengetahuan *Abhidhamma* menjadi sangat penting karena *Abhidhamma* mengajarkan kepada kita segala sesuatu yang menjadi objek meditasi *vipassanā* kita dan lebih dari itu, *Abhidhamma* juga menguraikan tujuan tertinggi dari latihan kita yaitu pencapaian *Nibbāna*.

Bagi Anda yang sudah pernah mempelajari *Vinaya Piṭaka* atau *Sutta Piṭaka* dan sekarang Anda mempelajari *Abhidhamma Piṭaka*, maka Anda bisa melihat gaya mengajar atau gaya ajarannya yang berbeda. *Vinaya Piṭaka* disebut sebagai ajaran otoritas (*āṇādesanā*) yaitu ajaran yang menjadi wewenang pribadi Buddha untuk menentukannya. *Piṭaka* yang ini berisi ajaran-ajaran yang biasanya ditetapkan oleh Buddha hanya setelah terjadi pelanggaran disiplin monastik yang dilakukan oleh murid-Nya. Ciri dari *Vinaya Piṭaka* adalah berisi instruksi atau nasihat Buddha yang berkaitan dengan perilaku-perilaku ke-*bhikkhu*-an dan tentang apa yang boleh dan tidak boleh dilakukan oleh seorang *bhikkhu*. Sementara

ciri dari *Sutta Piṭaka* berbeda lagi yaitu ajaran yang tidak hanya diberikan kepada para *bhikkhu* dan *bhikkhuṇī*, melainkan juga kepada para *upāsaka* dan *upāsikā*. Di *Sutta Piṭaka,* Buddha banyak mempergunakan model bahasa percakapan sehari-hari atau bahasa-bahasa konvensional, misalnya *evaṃ me sutaṃ ekaṃ samayaṃ* "berikut, telah didengar oleh saya, pada suatu hari," atau "saya, kamu, makhluk" dan lain-lain. Jadi pada saat membaca *Sutta*, Anda seolah-olah sedang membaca cerita yang terjadi di masa lalu dan mudah untuk dipahami karena menggunakan bahasa sehari-hari. Dalam konteks *Dhamma*, bahasa sehari-hari tersebut dinamakan sebagai kebenaran konvensional (*sammutisacca*) yaitu kebenaran yang dianggap benar dalam tingkatan kesepakatan umum saja.

Semua hal yang ditunjukkan oleh kebenaran konvensi-onal tidak mempunyai wujud yang hakiki—mereka adalah wujud yang masih bisa dianalisis dan diurai hingga ke komponen-komponen pembentuknya yang terkecil. Walaupun demikian mereka tetap saja disebut sebagai kebenaran. Jadi apabila saya mengatakan saat ini saya sedang memegang pulpen maka saya sedang mengatakan kebenaran. Akan tetapi kita harus tahu bahwa kebenaran ini hanyalah hasil dari kesepakatan kita saja. Kita semua telah sepakat bahwa benda seperti ini disebut sebagai pulpen. Walaupun demikian kita harus paham bahwa pulpen bukanlah realitas yang hakiki karena benda tersebut masih bisa diurai ke dalam komponen pembentuknya yang terkecil, yaitu elemen tanah, elemen air, elemen api dan elemen angin. Demikianlah bahasa-bahasa yang digunakan di dalam *Sutta Piṭaka*. Inilah mengapa *Sutta Piṭaka* disebut sebagai ajaran yang bersifat konvensional karena mempergunakan ekspresi-ekspresi konvensional atau bahasa Pāḷinya adalah *vohāradesanā*.

Abhidhamma Piṭaka mempunyai gaya yang berbeda. *Abhidhamma* adalah ajaran tentang hal-hal yang dalam pengertian puncak benar-benar ada atau bahasa Pāḷinya disebut sebagai *Paramatthadesanā* (ajaran tentang realitas yang hakiki). Di dalam *Abhidhamma Piṭaka*, Buddha tidak lagi menggunakan bahasa-bahasa konvensional melainkan menggunakan bahasa-bahasa yang merujuk kepada kebenaran hakiki (*paramattha-sacca*) yaitu *citta*, *cetasika*, *rūpa* dan *Nibbāna*. Walaupun dua gaya yang berbeda tersebut bisa saja *saling-silang* karena di beberapa tempat di *Suttanta* membicarakan tentang agregat, landasan-indriawi, elemen dan lain-lain; sementara itu, *Abhidhamma* juga kadang menggunakan bahasa konvensional seperti bahasa dan uraian yang terdapat di kitab *Kathāvatthu*. Akan tetapi secara umum gaya dan metode keduanya berbeda. Perbedaan gaya ajaran di *Sutta Piṭaka* dan di *Abhidhamma Piṭaka* adalah seperti perbedaan antara air dan H_2O. Kalau di dalam *Sutta Piṭaka* ibaratnya Anda sedang mempelajari air, maka di *Abhidhamma Piṭaka* wujud tersebut tidak disebut sebagai air lagi tetapi sebagai H_2O. Kita semua tahu istilah air dan H_2O merujuk kepada wujud yang sama.

Jadi, sesungguhnya *Sutta Piṭaka* dan *Abhidhamma Piṭaka* mengajarkan *dhamma* yang sama, yaitu *dhamma* yang bisa membawa kita kepada keadaan jijik terhadap lima agregat (*nibbidā*), tanpa-nafsu (*virāga*), kelenyapan penderitaan (*nirodha*), ketenangan (*upasama*), pengetahuan-langsung (*abhiññā*), ke pencerahan (*sambodha*) dan ke *Nibbāna*. Dengan semua penjelasan ini maka saya berharap Anda mendapatkan pengetahuan awal tentang perbedaan ajaran di tiga keranjang (*Tipiṭaka*) sehingga Anda tidak kaget pada saat menemukan model penjabaran *Dhamma* yang berbeda di *Abhidhamma*.

Sangat keliru menganggap bahwa *Abhidhamma* adalah ajaran tertinggi, dalam pengertian lebih tinggi dari ajaran *Sutta Piṭaka*. Memang benar *Abhidhamma* didefinisikan sebagai ajaran *yang melebihi dan berbeda dengan Dhamma*.[78] Akan tetapi pernyataan seperti ini bukan berarti bahwa *Abhidhamma* lebih tinggi dari *Sutta*. Saya pernah mendengar seorang umat mengatakan bahwa untuk bisa menguasai *Abhidhamma* maka langkah pertama yang harus dilakukan adalah menguasai *Sutta* terlebih dahulu. Tentu saja hal tersebut tidak benar. *Abhidhamma* dikatakan lebih tinggi dan berbeda hanya dalam konteks cara penyajian, metode dan pengelompokan *Dhamma*-nya. Selebihnya, isi ajaran di kedua *piṭaka* adalah sama.

Di dalam *Suttanta*, lima agregat dikelompokkan hanya sebagian-sebagian dan tidak secara penuh, tetapi di *Abhidhamma* kelimanya dikelompokkan secara penuh dan detail melalui pengelompokan model *Suttanta*, model *Abhidhamma* dan dengan model tanya-jawab. Hal demikian juga berlaku pada pembahasan tentang landasan-indriawi, elemen, Empat Kebenaran Mulia dan lain-lain. Jadi di dalam *Abhidhamma,* ibaratnya kita mempelajari komponen pembentuk air yaitu atom atau molekul dan bagaimana komponen-komponen tersebut bekerja bersama-sama membentuk satu pengalaman yang utuh.

Di dalam *Abhidhamma*, Anda akan diajarkan untuk mengurai pengalaman-pengalaman kehidupan sampai ke unsur-unsurnya yang terkecil. Kita tidak lagi berbicara tentang *makhluk hidup, saya, Anda, hutan, gunung,* di mana kesemuanya itu hanyalah

[78] *Dhammātirekadhammavisesa*

kebenaran konvensional—bukan realitas hakiki—tetapi tentang *lima agregat, dua belas landasan-indriawi, delapan belas elemen dan lain-lain*. Pada saat kita membicarakan hal-hal seperti itu sesungguhnya *Abhidhamma* sedang membicarakan hal yang sama dengan apa yang dibicarakan di dalam *Sutta Piṭaka.* Jadi dalam konteks seperti itulah *Abhidhamma Piṭaka* disebut sebagai ajaran yang lebih tinggi dan juga berbeda dari *Sutta Piṭaka.*

Abhidhamma bukanlah ajaran abstrak yang tidak bisa dilihat dan dibuktikan melalui pengalaman langsung. Semua yang diajarkan di dalam *Abhidhamma* sesungguhnya adalah realitas yang benar-benar ada. Pada saat *Abhidhamma* mengajarkan bahwa batin-dan-materi kita ini diproduksi dan kemudian hancur dengan kecepatan sepersekian triliun detik, maka hal tersebut benar adanya. Sekarang ini, 2.600 tahun setelah Buddha menyatakannya, para ilmuwan menemukan fakta bahwa ternyata sel tubuh ini muncul, diproduksi dan kemudian hancur dalam kecepatan waktu yang cepat sekali. Mereka hingga saat ini baru mampu mengamati fenomena yang bersifat materi, semoga di masa depan mereka juga bisa mengamati dan mendapatkan fakta yang akurat tentang fenomena nonmateri, yaitu batin kita seperti yang dilakukan oleh Buddha.

Kitab *Atthasālinī* mengatakan bahwa *hanya para bhikkhu yang memahami Abhidhamma-lah yang benar-benar merupakan pembabar Dhamma sejati; sisanya (bhikkhu yang lain) walaupun mereka berbicara tentang Dhamma tidak (bisa) disebut sebagai pembabar Dhamma*.[79] Kalimat seperti ini mungkin tidak bisa

[79] *Ābhidhammikabhikkhūyeva kira dhammakathikā nāma, avasesā dhammakathaṃ kathentāpi na dhammakathikā.* (DhsA 29)

diterima oleh sebagian orang—terutama yang tidak menyukai *Abhidhamma*. Akan tetapi *Atthasālinī* juga memberikan alasan yang bagus untuk kita renungkan yaitu kesulitan yang dialami oleh mereka yang tidak memahami *Abhidhamma* dalam membedakan antara *kamma* dan buah *kamma*, batin-dan-jasmani, serta bermacam-macam *dhamma* seperti agregat, landasan-indriawi, elemen dan lain-lain. Suka atau tidak suka, *Abhidhamma* memberikan data-data tentang lima agregat, dua belas landasan-indriawi, delapan belas elemen dan lain-lain dengan akurasi dan presisi yang jauh lebih bagus daripada *Sutta Piṭaka*.

EMPAT *DHAMMA* YANG HAKIKI

Empat *dhamma* atau realitas yang hakiki adalah pelajaran yang sangat penting karena menjadi dasar Anda untuk membuka harta karun *Abhidhamma Piṭaka*. Oleh karena itu Anda sangat diharapkan benar-benar memahami empat realitas ini supaya tidak terjebak pada ilusi mengejar dan melekati realitas yang sesungguhnya tidak nyata yang hanya akan menyebabkan penderitaan.

Menurut *Abhidhamma*, hanya empat realitas ini yang benar-benar nyata karena mereka mempunyai sifat alamiahnya sendiri-sendiri (*sabhāva*). Selain yang empat, realitas yang lain disebut sebagai konsep.[80] Konsep dibentuk dengan menggabungkan banyak hal menjadi satu (*samūhekaggahana*). Dengan demikian konsep tidak memiliki sifat alamiahnya sendiri dan itulah mengapa tidak bisa dijadikan objek *vipassanā* untuk mencapai keadaan batin yang jijik dan tanpa nafsu terhadap batin-dan-jasmani.

[80] Tentang konsep akan dipelajari dengan detail di Bab VIII tentang *Paccayasaṅgaha*.

Contoh untuk konsep adalah mobil yang merupakan gabungan dari banyak hal misalnya roda, rangka, mesin, dan lain-lain. Sebagai satu wujud yang utuh, mobil tidak mempunyai ciri atau sifat alamiahnya sendiri. Mobil tidak mempunyai eksistensinya sendiri. Konsep juga bisa dibentuk dari gabungan fenomena masa lalu, masa sekarang dan masa depan. Dengan demikian konsep tidak bisa memberikan kita kesan tentang *anicca*, *dukkha* dan *anatta*.

Kembali lagi, empat realitas yang hakiki adalah *citta*, *cetasika*, *rūpa* dan *Nibbāna*. *Abhidhamma* hanya membicarakan empat hal tersebut dan dengan demikian mengesampingkan sudut pandang konvensional (*sammuti*). Kita ambil contoh *lobha* (keserakahan) yang mempunyai karakteristik menggenggam objek, seperti seekor monyet yang menggenggam pisang kesukaannya dan tidak mau melepaskannya. *Lobha* adalah realitas hakiki. Di samping mempunyai karakteristik yang seperti itu, *lobha* juga mempunyai fungsinya yang spesifik yaitu melekatkan batin kepada objeknya, seperti daging yang melekat pada wajan yang panas tanpa minyak. Jadi *lobha* muncul seperti menggenggam objek dan tidak mau melepaskannya. Kebenaran hakiki ini disebut sebagai kebenaran yang mutlak, karena kalau kita sedang berbicara tentang *lobha* maka kita sedang berbicara tentang sesuatu yang nyata di arus kesadaran yang mempunyai karakteristik dan fungsi seperti di atas. Hal tersebut berlaku untuk semua makhluk. *Lobha* yang muncul di arus kesadaran umat Buddha juga sama dengan *lobha* yang muncul di arus kesadaran umat Kristiani dan lain-lain. Bahkan demikian pula ciri *lobha* yang ditemukan di arus kesadaran binatang. Inilah mengapa *lobha* disebut sebagai realitas hakiki. Hal yang seperti itu juga berlaku untuk kemarahan. Kemarahan yang muncul di

arus kesadaran makhluk apa pun adalah fenomena yang mempunyai karakteristik yang sama yaitu kebengisan dan kekejaman. Pada saat kebencian muncul maka batin ingin menghancurkan objeknya. Ciri seperti ini berlaku untuk kemarahan yang muncul di arus batin siapa pun.

REALITAS HAKIKI DAN REALITAS KONVENSIONAL

Sekarang mari kita lihat apa arti dari *paramattha* atau hakiki. *Paramattha* berarti realitas yang benar, tidak salah dan tidak kebalikan (*aviparīto*) dari apa yang digambarkan. *Paramattha* mempunyai sifat alamiah yang tidak berubah sampai kapan pun. *Lobha* adalah *paramattha dhamma*. Apabila *lobha* dinyatakan mempunyai karakteristik menggenggam objeknya maka memang demikianlah adanya dan sampai kapan pun, di arus batin makhluk apa pun, akan tetap demikian. Dari dulu *lobha* adalah seperti demikian, di masa sekarang juga demikian dan di masa depan juga akan tetap demikian.

Paramattha juga dikatakan sebagai realitas atau objek yang menjadi wilayah pengetahuan terbaik dan tertinggi.[81] Arti dari definisi tersebut adalah bahwa realitas hakiki hanya bisa dilihat dan dialami oleh batin yang sudah dimurnikan dengan *samādhi*.

> Wahai para *bhikkhu*, kembangkanlah *samādhi.* Para *bhikkhu,* seorang *bhikkhu* yang terkonsentrasi[82] mampu memahami fenomena sesuai realitas.[83]

[81] *Paramassa vā uttamassa ñāṇassa attho gocaro.*
[82] Batin yang terkonsentrasi juga disertai perhatian-penuh (*satí*) yang sudah berkembang maksimal.
[83] *Samādhiṃ, bhikkhave, bhāvetha. Samāhito, bhikkhave. bhikkhu yathābhūtaṃ pajānāti.* (S 3.14)

Kalimat di atas disampaikan oleh Buddha di banyak kesempatan, seperti di *Samādhi Sutta* di *Saṃyutta Nikāya* dan lain-lain. Jadi apa yang dilihat oleh batin yang sudah terkonsentrasi adalah realitas hakiki. Realitas-realitas tersebut yang menjadi objek meditasi *vipassanā*. Selama objek meditasi kita adalah konsep, yang merupakan kebenaran konvensional, maka meditasi tersebut tidak akan menghasilkan rasa jijik (*nibbidā*) dan keadaan tanpa-nafsu (*virāga*) terhadap batin-dan-jasmani. *Nibbidā* tidak lain dan tidak bukan adalah *vipassanā* yang merupakan titik awal dari perjalanan spiritual yang berujung pada realisasi Jalan, Buah dan *Nibbāna*. Dengan *samādhi* yang kuat, *paramatthadhamma* dengan karakteristik universalnya[84] pun akan terlihat. Batin yang melihat realitas hakiki inilah yang disebut sebagai batin yang disertai dengan kebijaksanaan atau pengetahuan yang terbaik dan tertinggi.

Sekali lagi, *Abhidhamma* menjadi sangat menarik karena mengajarkan sesuatu yang menjadi objek meditasi kita. Pada saat bermeditasi, kita harus mampu melampaui realitas konvensional. Apabila tidak, maka meditasi kita tidak akan pernah mencerahkan. Tujuan kita bermeditasi adalah ingin mencapai pencerahan, untuk menjadi makhluk suci, atau untuk menghancurkan *kilesa* dan hal ini hanya bisa dicapai kalau meditasi kita berhasil mengamati realitas-realitas hakiki secara terus-menerus hingga pengetahuan *vipassanā* (*vipassanāñāṇa*) menjadi matang satu per satu.

Setiap fenomena batin-dan-jasmani mempunyai karakteristiknya yang khas. Misalnya, kita mengenal empat

[84] Karakteristik universal dari fenomena batin-dan-jasmani adalah *anicca*, *dukkha* dan *anatta*.

elemen besar yaitu elemen tanah, elemen air, elemen api dan elemen angin. Sifat alamiah dari elemen tanah adalah kekerasan atau kelembutan; sifat alamiah dari elemen air adalah kohesi, sifat alamiah dari api adalah panas atau dingin, sifat alamiah dari elemen angin adalah mendorong dan menopang. Seperti halnya dengan fenomena materi atau jasmani maka demikian pula dengan fenomena mental yang masing-masing mempunyai sifat alamiahnya sendiri-sendiri.

Semua *dhamma* hakiki (kecuali *Nibbāna*) mempunyai tiga ciri eksistensi yaitu permulaan, pertengahan dan akhir; atau kemunculan-kelangsungan-peruraian (*uppāda-ṭhiti-bhaṅga*). Tiga ciri tersebut merupakan karakteristik dari fenomena yang terkondisi (*saṅkhatalakkhaṇa*).

Ada tiga karakteristik dari realitas hakiki yang harus kita realisasi satu per satu, yaitu karakteristik individual atau karakteristik alamiah (*sabhāvalakkhaṇa*), karakteristik dari fenomena yang terkondisi (*saṅkhatalakkhaṇa*) dan yang terakhir adalah karakteristik universal (*sāmaññalakkhaṇa*). Di dalam meditasi, pada saat *sabhāvalakkhaṇa* terlihat maka *saṅkhatalakkhaṇa* akan terlihat—dengan demikian kita akan melihat semua fenomena, baik mental maupun materi, melalui tiga tahapan eksistensi yaitu kemunculan-kelangsungan-peruraian. Pada saat *saṅkhatalakkhaṇa* terlihat jelas, maka karakteristik atau sifat umum dari fenomena batin-dan-jasmani (*sāmaññalakkhaṇa*) yaitu *anicca*, *dukkha* dan *anatta* akan terlihat jelas. Kemudian, pada saat *anicca*, *dukkha* dan *anatta* terlihat dengan jelas, maka pengetahuan *vipassanā* akan berkembang dan mencapai puncaknya dengan kemunculan

maggacitta (Kesadaran Jalan) dan *phalacitta* (Kesadaran Buah) yang mengambil objek *Nibbāna*. Dengan munculnya *maggacitta* maka kotoran batin hancur secara bertahap sesuai dengan pencapaian Jalannya. Inilah rute dan tujuan dari latihan kita.

Lalu, mengapa hingga saat ini kita masih *terdampar* di lingkaran kelahiran dan kematian? Hal ini karena kita belum berhasil melampaui konsep yang berakibat pada menguatnya kotoran-kotoran batin. Ketidaktahuan selalu mengejar konsep; sebaliknya ketidaktahuan tidak tertarik dengan agregat, landasan-indriawi, elemen dan lain-lain.

> Ketidaktahuan berlari mengejar wanita, laki-laki dan lain-lain yang dari sudut pandang hakiki tidak nyata; tetapi (ketidaktahuan) tidak berlari mengejar agregat dan lain-lain yang dari sudut pandang hakiki nyata.[85]

Ketidaktahuan (*avijjā*) secara hakiki sesungguhnya adalah faktor-mental delusi (*moha*). Mari kita amati di dalam kehidupan sehari-hari. Sejak bangun tidur hingga malam menjelang tidur, realitas manakah yang lebih menarik untuk diperhatikan oleh batin? Realitas hakiki ataukah konsep? Pada saat batin terjebak pada konsep, apakah karakteristik umum fenomena yang *anicca*, *dukkha* dan *anatta* terlihat? Lihatlah bahwa pada saat tertarik pada konsep, maka batin Anda terdelusi dan melihat konsep sebagai fenomena yang kekal serta menjanjikan kebahagiaan. Akan tetapi tentu saja pengalaman Anda hingga hari ini mengatakan bahwa hal tersebut adalah kebodohan dan khayalan saja.

[85] *Paramatthato avijjamānesu itthipurisādīsu javati, vijjamānesupi khandhādīsu na javatīti avijjā.* (Vis XVII.587)

Faktor-mental delusi senantiasa menyukai konsep seperti istri, suami, anak, rumah, uang dan kemudian mengejarnya. Pada saat bermeditasi batin pun tetap mengejar konsep sehingga sulit untuk merealisasi karakteristik individual atau karakteristik umum dari batin-dan-jasmani. Inilah yang menjadi sebab mengapa kotoran batin sulit untuk dikikis. *Avijjā* atau *moha* menghalangi kebijaksanaan untuk merealisasi karakteristik individual, karakteristik dari fenomena yang terkondisi serta karakteristik umum dari batin-dan-jasmani. Inilah mengapa seseorang bisa menyimpan kemarahan, kebencian dan dendam terhadap sesamanya selama berhari-hari atau bahkan bertahun-tahun. Rasa dendam yang tersimpan beberapa lama muncul karena batin yang terdelusi hanya melihat kekekalan. Dikarenakan *avijjā*, persepsi memahami kemarahan dan orang yang dibenci adalah fenomena yang kekal. *Avijjā* tidak memahami adanya penderitaan di situ! Inilah bahayanya batin yang terjebak pada konsep.

Sebaliknya, pada saat batin melihat muncul dan lenyapnya segala fenomena maka kebijaksanaan berkembang hingga akhirnya mampu menghancurkan persepsi tentang kekekalan. Hasilnya adalah batin akan menjadi lebih sabar, pemaaf, penuh cinta-kasih, belas kasih dan penuh dengan kualitas-kualitas hati yang positif lainnya. Kualitas-kualitas seperti itu akan secara alamiah berkembang di hati karena kebijaksanaan makin memahami bahwa segala sesuatu di dunia ini *anicca*, *dukkha* dan *anatta*.

Contoh-contoh berikut ini dipakai sebagai ilustrasi untuk membedakan realitas hakiki dan realitas konvensional atau konsep. Contoh yang pertama adalah arus sungai. Bayangkan di

depan Anda ada arus sungai yang deras, perhatikan satu titik di dalam arus sungai tersebut dan Anda mungkin berpikir bahwa air di titik tersebut adalah air yang sama di setiap saatnya. Padahal sesungguhnya, setiap detik, di titik yang Anda lihat tersebut selalu berisikan air yang baru. Akan tetapi kesan itu tidak tertangkap oleh persepsi Anda. Kesinambungan arus air yang sempurna dan juga kecepatannya yang sangat tinggi membuat Anda tidak mampu melihat perubahan dari molekul air yang satu ke molekul air yang berikutnya. Demikian pula halnya dengan batin-dan-jasmani. Dikarenakan kesinambungan yang sempurna dan kecepatan perubahannya yang sangat tinggi maka ciri ketidakkekalannya sangat sulit dilihat.

Contoh yang kedua adalah lingkaran cahaya. Apabila Anda membawa senter dan mengarahkan cahayanya ke tembok yang gelap kemudian memutarnya dengan kecepatan yang tinggi maka Anda akan seolah-olah melihat lingkaran cahaya. Akan tetapi kita semua tahu bahwa sebenarnya tidak ada lingkaran cahaya melainkan titik-titik cahaya yang bergerak dengan sangat cepat mengitari garis lingkaran tersebut. Dengan kecepatannya yang sangat tinggi, persepsi memahami seolah-olah ada satu wujud yang solid, tidak terputus-putus seperti lingkaran cahaya tersebut. Demikian pula halnya dengan proses batin-dan-jasmani yang muncul dan lenyap dengan kecepatan yang sangat tinggi telah membuat persepsi memperoleh kesan kekekalan. Kita berpikir bahwa sejak lahir sampai saat ini identitas diri kita tetap dan tidak berubah. Padahal sesungguhnya setiap detik batin-dan-jasmani kita berubah. Dengan kata lain setiap detik kita adalah pribadi yang baru. Merealisasi bahwa segala sesuatu berubah membuat batin menjadi tenang dan damai; kotoran batin pun akan melemah.

Contoh yang ketiga adalah barisan semut hitam. Apabila Anda melihat barisan semut hitam di tembok dari jarak yang cukup jauh maka Anda seperti melihat sebuah garis hitam. Namun pada saat didekati, Anda akan tahu bahwa garis tersebut tidak ada; yang ada hanyalah individu semut yang berjejer dan mempunyai jarak antara satu semut dengan semut yang lainnya. Demikian pula dengan batin-dan-jasmani yang muncul dan lenyap dengan kesinambungan yang sangat sempurna. Pada saat *sati* dan *samādhi* berkembang maka kita akan melihat bahwa proses tersebut adalah proses yang terputus, mempunyai jeda atau jarak antara dua proses kognitif yang berurutan.

Persepsi tentang ketidakkekalan yang muncul melalui *vipassanā* akan membuat persepsi tentang bukan-diri menjadi kukuh. Seseorang yang mempunyai persepsi bukan-diri yang kukuh akan mencapai hancurnya kesombongan tentang *keakuan*. Demikianlah proses alamiah yang terjadi di dalam batin pada saat kita maju dan berkembang di dalam latihan kita.

Pada saat fenomena batin-dan-jasmani tidak berhasil ditembus oleh *sati* dengan bantuan *samādhi*, maka persepsi tentang adanya Diri atau roh akan terus terlihat. Seperti seseorang yang melihat barisan awan dari kejauhan. Dia akan mendapatkan kesan bahwa awan adalah wujud yang nyata dan padat. Akan tetapi kita semua paham bahwa kepadatan tersebut tidaklah nyata. Awan adalah fenomena yang kosong dari wujud yang solid; tidak ada inti di dalamnya. Demikianlah juga halnya dengan fenomena batin-dan-jasmani yang tidak mempunyai inti di dalamnya.

Kita sudah menguraikan perbedaan dua jenis realitas. Walaupun hanya realitas hakiki yang menjadi objek *vipassanā*, tetapi sesungguhnya dua jenis realitas tersebut adalah sama pentingnya. Realitas yang satu tidak lebih tinggi daripada yang lain. Itulah mengapa keduanya juga disebut sebagai kebenaran. Realitas mutlak bermanfaat untuk mencapai pencerahan, sebaliknya realitas konvensional atau konsep bermanfaat untuk membantu kita berkomunikasi dengan orang lain. Realitas konvensional juga membantu menguraikan kebenaran mutlak sehingga menjadi mudah untuk kita pahami. Tanpa bantuan realitas konvensional maka kita tidak akan bisa berkomunikasi dan lebih jauh lagi realitas hakiki tidak akan bisa dipahami.

DUA JENIS REALITAS KONVENSIONAL

Realitas konvensional atau konsep dibedakan menjadi dua yaitu konsep-makna (*atthapaññatti*) dan konsep-nama (*nāmapaññatti*). Benda yang disebut pulpen adalah konsep-makna, sedangkan kata *pulpen* adalah konsep-nama. Jadi, konsep-makna adalah makna dari konsep-nama. Dengan kata lain, konsep-makna adalah sesuatu atau benda yang harus dijelaskan dengan nama. Sedangkan konsep-nama adalah nama yang menjelaskan makna dari benda yang dimaksud. Meskipun sangat bermanfaat dalam membantu kita berkomunikasi dengan orang lain tetapi konsep mempunyai kekurangan. Apabila kita tidak menyadarinya maka konsep akan menjadi penopang atau kondisi untuk kemunculan kotoran batin.

Kekurangan dari konsep adalah ketidakmampuannya untuk menunjukkan karakteristik dari suatu benda; baik itu

karakteristik individual, karakteristik fenomena yang terkondisi atau karakteristik universal. Sebagai contoh, untuk Anda yang sudah mengenal saya sejak empat tahun yang lalu, apabila tidak berhati-hati maka persepsi di arus kesadaran Anda akan menganggap bahwa Ashin Kheminda yang dulu dan hari ini adalah wujud atau orang yang sama. Persepsi demikian muncul karena nama Ashin Kheminda tidak berubah sejak empat tahun yang lalu. Anda tidak memanggil saya misalnya dengan "*Ashin Kheminda empat tahun yang lalu," atau "Ashin Kheminda hari ini*" atau *"Ashin Kheminda kemarin.*" Jadi, konsep-nama Ashin Kheminda tidak berubah. Meskipun kalau dicermati konsep-makna atau batin-dan-jasmani saya senantiasa berubah setiap saat. Contoh sederhana ini menunjukkan kepada kita bahwa batin yang terjebak pada konsep akan cenderung memunculkan kotoran batin. Apabila Anda mendapatkan kesan positif tentang saya maka pelekatan pun terjadi. Sebaliknya apabila Anda mendapatkan kesan negatif maka kebencian dan kemarahan pun muncul. Celakanya kemarahan dan kebencian itu bisa bertahan hingga seumur hidup karena bagi Anda saya adalah figur yang selama-lamanya tidak baik!

PROSES MENGENALI OBJEK

Jadi sekali lagi, selain *citta*, *cetasika*, *rūpa* dan *Nibbāna* adalah konsep. Mobil, laptop, TV dan lain-lain adalah konsep. Mereka tidak mempunyai eksistensi yang nyata karena hanya merupakan hasil konstruksi dari pikiran saja. Untuk memahami hal ini kita perlu membahas sedikit tentang topik yang akan dipelajari di Bab IV yaitu tentang proses-kognitif. *Abhidhamma* menguraikan dengan sangat detail proses-

kognitif yang muncul di pintu pancaindra dan proses-kognitif yang muncul di pintu-batin. Pada saat kesadaran melihat objek-bentuk, maka proses pengenalan objek akan berlangsung sesuai dengan hukum alam yang bekerja di batin (*cittaniyāma*) berturut-turut sebagai berikut:

✤ Proses-kognitif di pintu-mata muncul untuk memulai pengenalan objek. Proses-kognitif ini mengambil objek-bentuk atau warna (*rūpa* atau *vaṇṇa*) yang merupakan realitas hakiki (*paramatthadhamma*) sebagai objeknya. Proses-kognitif berlangsung dengan cepat sekali, hanya tujuh belas momen-kesadaran. Ingat, kesadaran kita muncul-dan-lenyap dengan kecepatan yang sangat tinggi, bertriliun kali di dalam satu jentikan jari. Pada saat *citta* ketujuh belas lenyap, maka objek-bentuk atau warna pun lenyap bersamaan dan kemudian dilanjutkan dengan proses-kognitif berikutnya.

✤ Proses-kognitif pintu-batin dengan objek-bentuk atau warna yang sesungguhnya sudah lenyap. Dengan kata lain, proses ini mengambil dan mengenali objek dari masa lalu. Proses-kognitif ini berlangsung selama dua belas momen-kesadaran. Tahap ini disebut sebagai tahap mengingat. Jadi, pada tahapan ini batin sedang mengingat-ingat realitas hakiki dari masa lalu. Setelah itu muncul proses berikutnya.

✤ Proses-kognitif pintu-batin yang mulai memahami nama dari objek tersebut, misalnya warna biru. Tahap ini disebut sebagai tahap memberi nama dan juga berlangsung selama dua belas momen-kesadaran. Setelah itu muncul proses berikutnya.

✤ Proses-kognitif pintu-batin yang memahami makna dari objek tersebut. Batin mulai melihat keseluruhan objek, menggabungkan banyak hal menjadi satu (*samūhekaggahana*) menjadi konsep yang dipengaruhi oleh pengalaman dan persepsi dari masa lalu. Di tahapan ini, batin memahami konsep secara penuh, misalnya sebagai "*melihat mobil SUV merk 'X' dengan warna biru*." Tahap ini disebut sebagai tahap memberi makna. Setelah kesadaran kedua belas lenyap maka proses dilanjutkan dengan:

✤ Proses-kognitif pintu-batin yang mulai menilai dan menghakimi mobil tersebut sebagai mobil yang bagus atau tidak, *saya* menyukainya atau tidak dan lain-lain. Tahap ini adalah tahap kognisi yang sesungguhnya karena batin sudah terjebak pada konsep yang memungkinkan munculnya perkembang-biakan batin (*papañca*) yang didorong oleh nafsu-kehausan (*taṇhā*), kesombongan (*māna*) atau pandangan-salah (*diṭṭhi*). Apabila pada tahap ini, batin mempunyai perhatian yang bijaksana (*yoniso manasikāra*)—misalnya melihat objek tersebut sebagai objek yang tidak kekal, penuh penderitaan dan bukan-diri—maka batin akan berada dalam keadaan yang positif dan *kamma* baik pun diciptakan. Sebaliknya, apabila batin disertai dengan perhatian yang tidak bijaksana (*ayoniso manasikāra*), melihat mobil sebagai realitas yang kekal maka batin akan bereaksi secara negatif dan *kamma* buruk pun tercipta. Reaksi yang negatif ini akan semakin memperkuat *taṇhā*, *māna* dan *diṭṭhi* yang pada gilirannya nanti akan dipakai sebagai standar untuk bereaksi terhadap apa pun yang muncul di masa depan dan juga untuk menilai apa pun yang telah terjadi di masa lalu.

Sekarang, mari kita lihat apa yang dimaksud oleh Ācariya Anuruddha dalam kalimatnya, "Hal-hal yang ada di dalam *Abhidhamma*, yang dibicarakan di sana dari sudut-pandang realitas-hakiki kesemuanya ada empat: kesadaran, faktor-faktor mental, materi, dan *Nibbāna*."

Tabel I. 3
Lima Agregat (*Pañcakkhandha*)

Kelompok	Agregat	Jumlah
Rūpa	*Rūpakkhandha* – Agregat Materi	*28 Rūpa*
Nāma	*Vedanākkhandha* – Agregat Perasaan	*52 Cetasika*
	Saññākkhandha – Agregat Persepsi	
	Saṅkhārakkhandha – Agregat Formasi-formasi Mental	
	Viññāṇakkhandha – Agregat Kesadaran	89/121 *Citta*

Apabila dikelompokkan ke dalam lima-agregat maka realitas hakiki yang pertama (*citta*) adalah agregat-kesadaran (*viññāṇakkhandha*). Kemudian realitas hakiki yang kedua (*cetasika*) adalah *tiga agregat dimulai dengan perasaan*, yakni agregat-perasaan (*vedanākkhandha*), agregat-persepsi (*saññākkhandha*) dan agregat-formasi-formasi-mental (*saṅkhārakkhandha*). Realitas hakiki yang ketiga adalah agregat-materi (*rūpakkhandha*).

Lima-agregat bisa dikelompokkan menjadi dua yakni batin-dan-jasmani (*nāmarūpa*). Keduanya mempunyai ciri yang berbeda. Ciri dari batin adalah menyebabkan realitas hakiki untuk "melengkung/condong" ke arah objeknya. Dengan kata lain batin adalah fenomena nonmateri yang senantiasa menangkap objek. Dengan demikian batin tidak bisa muncul tanpa adanya objek. Sedangkan ciri dari materi adalah tidak bisa menangkap objek karena materi itu sendiri adalah objek. Materi menjadi objek dari batin. Batin Anda bisa menangkap objek, sementara tubuh jasmani Anda tidak bisa menangkap objek.

Realitas hakiki yang keempat adalah *Nibbāna*, *dhamma* yang tidak terkondisi dan menjadi objek dari *magga* (Jalan) dan *phala* (Buah). *Nibbāna* juga merupakan fenomena nonmateri (*arūpino*). *Nibbāna* dimasukkan dalam kategori batin (*nāma*) karena "*menyebabkan kesadaran adiduniawi bersama dengan faktor-mental yang muncul bersamanya 'melengkung' ke arahnya* (*mengambil Nibbāna sebagai objeknya*)." Jenis kesadaran biasa seperti kesadaran kita sehari-hari, tidak bisa mengambil *Nibbāna* sebagai objeknya. *Nibbāna* adalah tujuan tertinggi, *summum bonum* dari latihan spiritual kita yang hanya bisa dicapai pada saat Jalan Mulia Berunsur Delapan telah berkembang secara sempurna. *Nibbāna* adalah suatu keadaan di mana *lobha*, *dosa* dan *moha* sudah dihancurkan.

Citta, *cetasika* dan *rūpa* adalah *dhamma* yang terkondisi karena kemunculannya bergantung pada sebab dan kondisi. Apabila kondisinya ada maka mereka muncul; pada saat kondisinya lenyap maka mereka pun lenyap. Sebagai contoh, seandainya Anda saat ini sedang melihat ke arah saya, maka proses melihat yang terjadi adalah proses yang terkondisi. Proses melihat tersebut terjadi karena telah terpenuhinya syarat-syarat yang dibutuhkan, yakni ada cahaya, kedua indra mata atau sensitivitas mata Anda sehat dan ada perhatian yang mengalir ke arah saya. Meskipun Anda mempunyai indra mata yang sehat, diarahkan ke saya dan kemudian ada cahaya, namun apabila perhatian Anda sedang mengalir ke rumah, maka Anda tidak akan melihat saya.

Apabila sudah belajar materi di Bab IV, maka Anda bisa mengatakan bahwa proses melihat terjadi karena ada kesadaran-yang-mengarahkan ke pintu pancaindra muncul dan telah lenyap.

Dengan lenyapnya kesadaran tersebut maka kesadaran-mata muncul. Kalau kesadaran tersebut tidak lenyap maka kesadaran-mata tidak bisa muncul. Demikianlah cara kemunculan dan kelenyapan *dhamma* yang terkondisi. Anda bisa merenungkan ajaran ini untuk diterapkan di dalam kehidupan sehari-hari. Misalnya, kemunculan emosi, cinta-kasih dan keadaan batin apa pun karena ada yang mengondisikannya; apabila tidak ada yang mengondisikannya maka mereka tidak muncul.

Pemahaman seperti itu akan membuat batin mulai memperhatikan sebab dari kemunculan sesuatu. Dengan demikian pemahaman tentang hubungan sebab-akibat menjadi semakin kukuh. Memanfaatkan teori *Abhidhamma* dengan cara seperti ini membuat ajaran *Abhidhamma* menjadi semakin menarik. *Abhidhamma* akan menjadi ajaran yang *hidup* dan bermanfaat guna meningkatkan kualitas kehidupan sehari-hari. Walaupun benar bahwa pengetahuan atau kebijaksanaan yang didapat melalui mendengar atau merenungkan ajaran seperti ini tidak bisa membuat kita menjadi seorang yang tercerahkan, tetapi paling tidak kebijaksanaan yang didapat akan memberikan arah yang benar di dalam kehidupan sehari-hari. Sekarang mari kita lihat empat realitas hakiki lebih detail lagi.

KESADARAN (*CITTA*)

Kesadaran adalah energi mental yang menyadari (cinteti), dalam artian menyadari adanya objek.[86] Karakteristik dari kesadaran adalah menyadari objek.[87] Istilah energi atau

[86] *Cintetīti cittaṃ, ārammaṇaṃ vijānātīti attho.*
[87] *Visayavijānanalakkhaṇaṃ cittan'ti.*

fenomena di sini mengandung pengertian bukan-*diri* atau bukan-roh, tetapi mempunyai kemampuan untuk melakukan kognisi yang sangat nyata serta bisa dirasakan. Dalam konteks kesadaran, *cinteti* tidak diterjemahkan sebagai *memikirkan* melainkan *menyadari*, karena aktivitas memikirkan sesuatu, menurut *Abhidhamma* adalah satu proses kognitif yang sangat kompleks di mana *citta* yang merupakan agregat-kesadaran memerlukan keterlibatan dari banyak faktor-faktor-mental (*cetasika*) yang termasuk di dalam agregat perasaan, agregat persepsi dan agregat formasi-formasi mental.

Jadi kesadaran tidak memiliki kemampuan untuk memikirkan sesuatu dan itulah mengapa ada definisi penjelasannya yaitu *mempunyai karakteristik untuk menyadari adanya objek*. Jadi, kesadaran hanya menyadari adanya objek, seolah-olah seperti mengerti ada objek tetapi tidak tahu detailnya seperti apa. Kesadaran tidak mempunyai kemampuan untuk mengetahui warna atau nama dari objeknya. Untuk bisa mengetahui detail objek seperti itu maka kesadaran memerlukan bantuan faktor-faktor-mental, misalnya perasaan yang akan menikmati objek, persepsi yang mengenali objek tersebut dan lain-lain.

Dengan definisi tersebut di atas maka kita sekarang paham bahwa kesadaran tidak bisa muncul tanpa adanya objek. Selama masih berada di dalam *saṃsāra*, arus kesadaran akan terus mengalir cepat sekali—seperti arus sungai—dan tidak pernah sedetik pun kehilangan objeknya. Bahkan dalam keadaan pingsan maupun koma, arus kesadaran masih tetap mengalir. Aliran arus kesadaran terus mengalir sejak awal kehidupan yang sudah tidak bisa ditemukan lagi hingga nanti di kehidupan

terakhir sebelum mencapai *Nibbāna.* Hanya di dalam *Nibbāna* arus kesadaran berhenti.

Sebenarnya selama berada di *saṃsāra* ada dua saat di mana arus kesadaran makhluk berhenti untuk sementara, yaitu pada saat makhluk tersebut lahir di alam makhluk tanpa-batin (*asaññāsatta*) dan pada saat seorang *anāgamī* atau *arahanta* mencapai pencapaian kelenyapan (*nirodhasamāpatti*). Pencapaian kelenyapan hanya bisa dilakukan oleh *anāgāmī* dan *arahanta* yang hidup di alam indriawi atau di alam brahma materi-halus yang menguasai semua *jhāna* yaitu *jhāna* materi-halus dan *jhāna* nonmateri. Pencapaian kelenyapan tidak bisa dicapai di alam nonmateri karena di alam ini tidak ada pencapaian *jhāna* materi-halus yang merupakan syarat untuk mencapai pencapaian kelenyapan. Dalam hal makhluk-tanpa-batin, dikarenakan kelahirannya hanya mempunyai satu agregat yaitu agregat materi maka selama berada di alam tersebut seluruh proses batin berhenti sampai dia keluar dari alam tersebut dan lahir kembali di alam lain.

Jadi, kesadaran adalah elemen kognitif yang paling sederhana dan selalu muncul bersama dengan faktor-faktor-mental. Dengan bantuan faktor-faktor-mental maka kesadaran bisa mengenali objeknya secara lengkap, baik yang muncul di proses melihat, mendengar, menghidu, merasakan makanan-minuman, menyentuh dan berpikir.

Sebagai instrumen (*karaṇa*), kesadaran adalah alat yang dipakai oleh faktor-faktor mental yang muncul bersamanya untuk mengenali objeknya. Beginilah cara para *arahanta* dan guru *Atthakathā* di masa lalu untuk mendefinisikan kesadaran

dan *dhamma-dhamma* yang lain supaya para murid tidak keliru memahami subjek yang dipelajarinya.

Sebagai agen (*kattar*), kesadaran adalah aktivitas untuk mengenali objek. Dengan dua definisi ini—sebagai instrumen dan sebagai agen—maka *Abhidhamma* menolak atau menyanggah teori di luar Buddhisme yang mengatakan bahwa yang berpikir atau yang melihat adalah Diri atau roh. Tidak ada roh, yang solid dan tidak berubah, yang bisa melihat, mendengar, berbicara, berpikir dan berpindah dari satu kehidupan ke kehidupan yang berikutnya. Kesadaran dan faktor-faktor-mentallah yang melihat, mendengar, menghidu, merasakan makanan, merasakan sentuhan dan berpikir.

Kesadaran bukanlah wujud yang solid karena sifatnya yang muncul dan lenyap. Sebagai wujud yang sama, kesadaran tidak bisa muncul dua kali. Dia hanya muncul sekali saja untuk melakukan fungsinya dan selanjutnya lenyap dan tidak akan pernah kembali lagi. Untuk melakukan fungsi yang sama lagi maka kesadaran yang baru dari jenis yang sama yang muncul. Kemunculannya pun tergantung pada kondisi-kondisi, seperti halnya api yang tidak bisa muncul sendiri tanpa adanya sebab dan kondisi, misalnya kertas dan alat untuk menyalakan api. Dikarenakan mempunyai karakteristik yang telah disebutkan di atas maka kesadaran disebut sebagai *sabhāva dhamma* atau *dhamma* yang mempunyai karakteristik individualnya sendiri.

FAKTOR-FAKTOR-MENTAL (*CETASIKA*)

Faktor-mental adalah energi mental yang ada di dalam kesadaran (*cetasi*), bercampur sempurna dengan kesadaran seperti bercampurnya air dan susu. Kemunculan faktor-mental

bergantung kepada kesadaran sehingga faktor-mental tidak bisa mengambil objek sendiri tanpa adanya kesadaran. Apabila kesadaran tidak muncul maka faktor-mental juga tidak muncul.

Kesadaran bisa muncul tanpa faktor-faktor-mental tertentu. Misalnya, kesadaran bisa muncul tanpa keserakahan, kebencian dan delusi. Sebaliknya keserakahan, kebencian dan delusi tidak bisa muncul tanpa kesadaran. Inilah mengapa kemunculan faktor-mental dikatakan bergantung kepada kesadaran.

Dengan pengertian seperti itulah kita mengartikan syair pertama dari *Dhammapada* yaitu *dhamma* mempunyai batin sebagai pelopornya (*manopubbaṅgamā dhammā*). Yang dimaksud dengan batin (*mana*) di sini adalah kesadaran. Dengan semua penjelasan tentang kesadaran dan faktor-mental maka *Abhidhamma* menolak semua pendapat yang mengatakan bahwa kebahagiaan atau penderitaan adalah kekal dan bisa dialami tanpa kesadaran dan faktor-mental.

MATERI (*RŪPA*)

Disebut sebagai materi karena mengalami kesakitan atau transformasi/perubahan (ruppati) yang disebabkan oleh keadaan-keadaan yang berlawanan seperti panas, dingin dan lain-lain.[88] Yang dimaksud dengan "transformasi" di sini adalah perubahan bentuk yang terjadi pada saat terkena keadaan-keadaan yang berlawanan seperti hawa panas atau dingin, lapar dan dahaga, terkena gigitan lalat dan serangga, terkena angin, terik matahari dan gigitan binatang-binatang merayap lainnya.

[88] *Sītuṇhādivirodhipaccayehi vikāramāpajjati.* (Vibhv)

Transformasi atau perubahan ini juga bercirikan kesakitan. Kitab komentar memberikan contoh makhluk yang tubuhnya kesakitan pada saat terkena api Neraka atau kesakitan pada saat menderita kelaparan di Wilayah Hantu-Hantu-kelaparan dan lain-lain. Materi mencakup semua fenomena nonmental di tubuh jasmani dan juga di luar tubuh jasmani kita.

Meskipun *arūpadhamma* (*dhamma* nonmateri, yaitu kesadaran dan faktor-mental) juga berubah tetapi keduanya tidak termasuk di dalam definisi ini karena perubahan yang dimaksud untuk materi adalah perubahan yang nyata. Perubahan yang terjadi di kesadaran dan faktor-mental tidak sejelas seperti perubahan yang terjadi di dalam materi. Apabila Anda membandingkan foto Anda dua puluh tahun yang lalu dan foto hari ini maka terlihat sekali perbedaan dan perubahannya. Akan tetapi persepsi bahwa batin Anda dua puluh tahun yang lalu dan batin yang sekarang adalah berbeda belum tentu muncul. Dengan penjelasan ini maka definisi tentang materi sebagai fenomena yang senantiasa mengalami perubahan hendaknya dipahami dengan tidak mencampur-adukkannya dengan fenomena mental.

Meskipun di alam brahma tidak ada panas dan dingin yang bisa menyebabkan kesakitan dan perubahan nyata tetapi definisi materi tetap berlaku karena ciri khas dari penderitaan yaitu *senantiasa berubah* tidak berhasil diatasi atau dilampaui di alam tersebut. Materi di alam brahma juga mengalami perubahan walaupun kehidupan di alam sana hanya ada ketenangan, kedamaian, dan kebahagiaan serta tidak ada panas, dingin, lapar, dahaga, gigitan serangga dan lain-lain yang bisa menyebabkan tubuh kesakitan.

NIBBĀNA

Realitas hakiki yang keempat adalah *Nibbāna*. Mendefinisikan *Nibbāna* merupakan sesuatu yang sangat sulit karena *Nibbāna* adalah pengalaman yang melampaui pancaindra, sementara di sisi lain semua kata-kata dan kalimat adalah ekspresi dari pengalaman yang dialami dan dijangkau oleh pancaindra.

Nibbāna adalah keadaan yang terbebas dari penderitaan yang melekat di semua fenomena yang terkondisi. *Vibhāvinīṭīkā* mendefinisikan *Nibbāna* sebagai keadaan pergi meninggalkan nafsu-kehausan yang *membelit*, *menjahit* dan *menenun* siklus kelahiran-dan-kematian. Nafsu-kehausan adalah sebab kemunculan penderitaan dan selama nafsu-kehausan belum ditinggalkan maka kelahiran kembali akan terus muncul. Pada saat nafsu-kehausan telah dihancurkan oleh kesadaran Jalan Ke-*arahanta*-an, maka *jahitan* siklus kelahiran-dan-kematian terurai dan sejak saat itu tidak akan ada lagi kelahiran kembali. Kehidupan seorang *arahanta* adalah kehidupan yang terakhir sebelum akhirnya mencapai *Nibbāna*. Di dalam *Nibbāna,* api dari tiga akar jahat—keserakahan, kebencian dan delusi—padam.

DHAMMA YANG TERKONDISI DAN TIDAK TERKONDISI (*SAṄKHATADHAMMA* DAN *ASAṄKHATADHAMMA*)

Kesadaran, faktor-mental dan materi adalah tiga *dhamma* yang terkondisi (*saṅkhata dhamma*); sedangkan *Nibbāna* adalah *dhamma* yang tidak terkondisi (*asaṅkhata dhamma*).

Arti dari *dhamma* terkondisi adalah *dhamma* yang diproduksi oleh gabungan atau kombinasi dari banyak sebab dan

kondisi. Sebagai contoh adalah proses mendengar. Proses tersebut muncul sebagai akibat dari gabungan banyak unsur yang mendahuluinya atau menyertainya seperti kemunculan kesadaran-telinga yang bergantung kepada indra-telinga dan suara. Akan tetapi kesadaran-telinga tidak akan bisa menemui suara apabila tidak dibantu oleh faktor-mental yang disebut kontak (*phassa*). Jadi, karena kontak maka terjadilah pertemuan tiga *dhamma* yaitu kesadaran-telinga, indra-telinga dan suara. Kemudian, karena kontak maka perasaan (*vedanā*) pun muncul. Kemudian, apa pun yang dirasakan oleh perasaan akan memperkuat persepsi (*saññā*) terhadap suara tersebut. Dari persepsi akhirnya aktifitas batin untuk memikirkan (*vitakka*) suara tersebut berkembang yang akhirnya memperkuat perkembangbiakan mental (*papañca*) yaitu nafsu-kehausan (*taṇhā*), kesombongan (*māna*) dan pandangan-salah (*diṭṭhi*).

Apabila suara tersebut menyenangkan maka timbul keinginan untuk terus mendengarkannya dan tidak ingin berpisah dari suara tersebut. Pada saat suara tersebut lenyap maka batin akan terus *menggemakan* suara tersebut dalam bentuk khayalan atau obsesi di dalam hati untuk terus *menghidupkan* suara yang telah lenyap tersebut. Didorong oleh obsesi yang kuat maka muncullah usaha nyata untuk mendapatkannya kembali. Jadi proses mendengar suara yang pertama akhirnya menjadi sebab munculnya kerinduan untuk mendapatkan kembali suara tersebut. Demikianlah rangkaian proses psikologis yang muncul dan mengondisikan fenomena batin untuk mendengarkan suara.

Segala proses pancaindra apa pun bukanlah satu proses tunggal melainkan merupakan proses gabungan dari banyak

unsur yang muncul pada saat berbeda atau bisa juga bersama-sama tetapi melakukan fungsi dan memiliki karakteristik yang berbeda-beda. Jadi kesadaran, faktor-mental dan materi adalah *dhamma* yang terkondisi yang *dibuat atau tercipta setelah dikumpulkan oleh kondisi-kondisi*.[89] Sebaliknya, *Nibbāna* adalah realitas hakiki yang tidak terkondisi, tidak dibentuk atau dikumpulkan oleh *dhamma* apa pun seperti yang terjadi di *dhamma* yang terkondisi.

[89] *Paccayehi samāgantvā katāti saṅkhatā.* (DhsA 47)

Pembagian Kesadaran Berdasarkan Tingkatannya

(*Bhūmibhedacitta*)

✤ 3. *Tattha cittaṃ tāva catubbidham*
hoti kāmāvacaraṃ rūpāvacaraṃ
arūpāvacaraṃ lokuttarañceti

3. Untuk itu, pertama-tama,
kesadaran dibagi menjadi empat,
yaitu lingkup-indriawi; lingkup-materi-halus;
lingkup-nonmateri dan adiduniawi..

Penjelasan untuk ✤ 3

KITA akan memasuki topik yang baru, yakni *bhūmibedacitta.* Di bab ini kita akan menganalisis, mengelompokkan dan membedakan kesadaran berdasarkan tingkatannya (*bhūmibheda*), jenis (*jātibheda*), *dhamma* yang berasosiasi (*sampayoga*), perasaan (*vedanā*) yang menyertai dan lain-lain. Walaupun kesadaran hanya satu sesuai dengan karakteristiknya yaitu menyadari akan adanya objek, tetapi apabila dianalisis dan dibedakan ke dalam faktor-faktor di atas maka kita akan mendapatkan 89 variasi. Atau, apabila dianalisis secara lebih detail lagi dengan mempertimbangkan faktor-faktor *jhāna* maka kesadaran menjadi 121. Dari

kesemuanya itu, kesadaran dibedakan menjadi empat tingkatan. Tiga tingkatan pertama adalah duniawi (*lokiya*) dan satu tingkatan yang terakhir adalah kesadaran yang melampaui dunia atau adiduniawi.

Tabel I.4
Ringkasan 89 dan 121 Kesadaran

I.	***LOKIYACITTA* (KESADARAN-DUNIAWI)**		**81**
A.	*Kāmāvacaracitta* (Kesadaran Lingkup-Indriawi)		54
1.	*Akusalacitta* (Kesadaran Tidak Baik)		12
	{ 1 } - { 8 }	*Lobhamūlacitta* (Kesadaran yang berakar pada keserakahan)	8
	{ 9 } - { 10 }	*Dosamūlacitta* (Kesadaran yang berakar pada kebencian)	2
	{ 11 } - { 12 }	*Mohamūlacitta* (Kesadaran yang berakar pada delusi)	2
2.	*Ahetukacitta* (Kesadaran Tanpa-Akar)		18
	{ 13 } - { 19 }	*Akusalavipākacitta* (Kesadaran resultan tidak-baik)	7
	{ 20 } - { 27 }	*Kusalavipāka-ahetukacitta* (Kesadaran tanpa akar resultan baik)	8
	{ 28 } - { 30 }	*Ahetukakiriyacitta* (Kesadaran fungsional tanpa-akar)	3
3.	*Kāmāvacarasobhanacitta* (Kesadaran Indah Lingkup-Indriawi)		24
	{ 31 } - { 38 }	*Kāmāvacarakusalacitta* (Kesadaran baik lingkup-indriawi)	8
	{ 39 } - { 46 }	*Kāmāvacaravipākacitta* (Kesadaran resultan lingkup-indriawi)	8
	{ 47 } - { 54 }	*Kāmāvacarakiriyacitta* (Kesadaran fungsional lingkup-indriawi)	8
B.	*Rūpāvacaracitta* (Kesadaran Lingkup Materi-Halus)		15
	{ 55 } - { 59 }	*Rūpāvacarakusalacitta* (Kesadaran baik lingkup materi-halus)	5
	{ 60 } - { 64 }	*Rūpāvacaravipākacitta* (Kesadaran resultan lingkup materi-halus)	5
	{ 65 } - { 69 }	*Rūpāvacarakiriyacitta* (Kesadaran fungsional lingkup materi-halus)	5
C.	*Arūpāvacaracitta* (Kesadaran Lingkup Non-Materi)		12
	{ 70 } - { 73 }	*Arūpāvacarakusalacitta* (Kesadaran baik lingkup non-materi)	4
	{ 74 } - { 77 }	*Arūpāvacaravipākacitta* (Kesadaran resultan lingkup non-materi)	4
	{ 78 } - { 81 }	*Arūpāvacarakiriyacitta* (Kesadaran fungsional lingkup non-materi)	4

(Bersambung...)

(Lanjutan)

II.	***LOKUTTARACITTA* (KESADARAN ADI-DUNIAWI)**	**8 atau 40**	
A.	*Lokuttarakusalacitta* (Kesadaran Baik Adi-Duniawi)	4 atau 20	
{ 82 } atau { 82 } - { 86 }	*Sotāpattimaggacitta* (Kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus)		1 atau 5
{ 83 } atau { 87 } - { 91 }	*Sakadāgāmimaggacitta* (Kesadaran Jalan 'Yang-Kembali-Sekali-Lagi')		1 atau 5
{ 84 } atau { 92 } - { 96 }	*Anāgāmimaggacitta* (Kesadaran Jalan 'Yang-Tidak-Kembali')		1 atau 5
{ 85 } atau { 97 } - { 101 }	*Arahattamaggacitta* (Kesadaran Jalan Ke-*Arahanta*-an)		1 atau 5
B.	*Lokuttaravipākacitta* (Kesadaran Resultan Adi-Duniawi)	4 atau 20	
{ 86 } atau { 102 } - { 106 }	*Sotāpattiphalacitta* (Kesadaran Buah Yang Sedang Memasuki Arus)		1 atau 5
{ 87 } atau { 107 } - { 111 }	*Sakadāgāmiphalacitta* (Kesadaran Buah 'Yang-Kembali-Sekali-Lagi')		1 atau 5
{ 88 } atau { 112 } - { 116 }	*Anāgāmiphalacitta* (Kesadaran Buah 'Yang-Tidak-Kembali')		1 atau 5
{ 89 } atau { 117 } - { 121 }	*Arahattaphalacitta* (Kesadaran Buah Ke-*Arahanta*-an)		1 atau 5

BUKAN ROH TETAPI KESADARAN

Apa yang orang awam pahami sebagai Diri atau *roh*, sesungguhnya hanyalah kesadaran (dan juga faktor-mental serta fenomena materi yang akan kita pelajari di bab berikutnya). Inilah mengapa saya selalu mengatakan pentingnya mempunyai pengetahuan *Abhidhamma* karena pengetahuan tersebut memberikan petunjuk kepada kita untuk merealisasi pemahaman yang tepat dan mengembangkan pandangan-benar terhadap fenomena kehidupan ini. Seseorang yang belum mempunyai pandangan-benar akan menganggap ada identitas-diri yang solid di dalam batin-dan-jasmani ini, yang sesungguhnya hanyalah proses dari bermacam-macam kesadaran (dan faktor mental serta materi) yang muncul untuk melakukan fungsi spesifik buat dirinya dan kemudian lenyap dengan kecepatan yang sangat tinggi serta tidak pernah kembali lagi.

Penderitaan berasal dari nafsu-kehausan. Sejak awal dari *saṃsāra*, nafsu-kehausan telah muncul-dan-lenyap di dalam batin tak terhitung jumlahnya. Setiap kali muncul, nafsu-kehausan mengondisikan nafsu-kehausan berikutnya untuk muncul dengan intensitas yang lebih tinggi dan bobot yang semakin kuat. Nafsu-kehausan membuat kotoran-kotoran batin yang lain, atau orang modern menyebutnya sebagai emosi-emosi negatif yang merusak menjadi semakin kuat pula. Walaupun kotoran-batin adalah faktor-faktor-mental yang berbeda tetapi mereka berkaitan erat. Apabila kotoran batin yang paling vital berhasil dilenyapkan maka kelenyapan kotoran batin yang lain akan menyusul—mereka akan lenyap satu per satu seiring dengan berjalannya waktu. Seperti efek domino dalam rangkaian kartu domino.

Kartu domino pertama yang harus *dijatuhkan* adalah pandangan-salah tentang identitas diri (*sakkāyadiṭṭhi*). Dengan jatuhnya *sakkāyadiṭṭhi* maka kotoran batin yang lain akan lenyap secara alamiah seiring dengan berjalannya waktu. Dengan lenyapnya semua kotoran batin maka rangkaian kelahiran-dan-kematian pun bisa diakhiri. Seseorang yang telah menghancurkan *sakkāyadiṭṭhi*—bersama dengan *sīlabbataparamasa* dan *vicikicchā*—disebut sebagai seseorang yang telah memasuki *arus* menuju ke *Nibbāna*. Tidak lebih dari tujuh kali kelahiran lagi nafsu-kehausan dapat dipastikan hancur total dan dia dipastikan mencapai pembebasan akhir, *Nibbāna.*

Mari kita analisis apakah sesungguhnya yang kita anggap sebagai Aku yang selama ini secara keliru telah kita jadikan sebagai identitas diri kita. Dari empat topik yang ada di dalam *Abhidhamma*, kesadaran dianalisis pertama kali karena fokus perhatian dari *Abhidhamma* adalah kehidupan makhluk. Dan di

dalam kehidupan, kesadaran (dan faktor-mental) memegang peran terpenting dalam proses menyadari dan memahami realitas. Pemahaman-benar maupun pemahaman-salah tentang kehidupan muncul dari kesadaran (dan faktor-mental).

Abhidhamma membagi kesadaran ke dalam empat tingkat[90] yaitu:

1. Kesadaran lingkup-indriawi (*kāmāvacara citta*);
2. Kesadaran lingkup materi-halus (*rūpāvacara citta*);
3. Kesadaran lingkup nonmateri (*arūpāvacara citta*);
4. Kesadaran adiduniawi (*lokuttara citta*).

Pembagian kesadaran berdasarkan tingkatannya sangat berkaitan erat dengan sistem kosmologi Buddhis. Faktanya, kesadaran-kesadaran di dalam tiga tingkatan yang pertama adalah kesadaran yang biasanya muncul di alam-alam yang mempunyai nama identik dengannya. Jadi, kesadaran-kesadaran tersebut berturut-turut adalah kesadaran yang biasanya muncul di sebelas alam lingkup-indriawi, lima belas alam brahma materi-halus (tidak termasuk alam makhluk tanpa-batin) dan empat alam brahma nonmateri. Hubungan erat di antara keduanya juga diibaratkan seperti hubungan antara *benih* dan *ladang* yang cocok untuk pertumbuhannya. Kesadaran dalam tingkatan tertentu yang mempunyai potensi *kamma*, apabila membuahkan hasil berupa kelahiran-kembali hanya akan melakukannya di alam pasangannya—yaitu alam yang mempunyai nama yang identik dengan dirinya. Sedangkan tingkat kesadaran yang keempat adalah kesadaran adiduniawi yaitu kesadaran yang melampaui dunia yang berisikan lima agregat yang menjadi kelompok pelekatan. Kesadaran adiduniawi tidak memproduksi kelahiran di alam mana pun.

[90] Istilah teknis yang identik dengan ini adalah: empat tingkat kesadaran (*catubhummaka*): (1) tingkatan atau lingkup-indriawi (*kāmabhūmi*); (2) tingkatan atau lingkup materi-halus (*rūpabhūmi*), (3)tingkatan atau lingkup nonmateri (*arūpabhūmi*), dan (4) tingkatan atau lingkup adiduniawi (*lokuttarabhūmi*).

Selain pengelompokan kesadaran berdasarkan tingkatannya, kesadaran juga dibedakan berdasarkan jenisnya (*jātibheda*), yaitu:

1. *Akusala citta* (kesadaran tidak-baik)
2. *Kusala citta* (kesadaran baik);
3. *Vipāka citta* (kesadaran resultan);
4. *Kiriya citta* (kesadaran fungsional).

Kesadaran tidak-baik dan kesadaran baik adalah kesadaran yang melakukan *kamma* yaitu aktivitas mental yang disertai dengan kehendak. Kesadaran tidak-baik adalah kesadaran yang mempunyai tiga akar tidak-baik yaitu keserakahan, kebencian dan delusi. Kesadaran inilah, bukan Diri atau roh, yang sesungguhnya melakukan kejahatan.[91] Bilamana terjadi pelanggaran *sīla*, maka kesadaran yang tidak-baiklah yang melakukannya; bukan Diri atau roh karena memang sesungguhnya tidak ada Diri atau roh.

KESADARAN YANG TIDAK BAIK

Abhidhamma mendefinisikan *tidak baik* (*akusala)* sebagai berikut:

1. **Secara mental tidak sehat.**

   Kesadaran yang muncul bersama akar-akar buruk adalah kesadaran yang tidak sehat. Keadaan ini berlaku untuk semua makhluk. Kita semua bisa merasakannya betapa menderitanya pada saat keserakahan, kebencian atau delusi muncul. Batin kehilangan kedamaian dan kebahagiaan karena tersiksa, tertekan dan terbakar oleh kotoran-kotoran batin.

[91] Hendaknya dipahami bahwa kesadaran selalu muncul bersama dengan faktor-mental. Di bab kedua nanti kita akan menguraikan hal ini dengan lebih detail lagi. Sesungguhnya, yang melakukan kejahatan adalah faktor-faktor-mental. Akan tetapi faktor mental tidak bisa muncul tanpa kesadaran.

Karena kesadaran adalah kebenaran hakiki, maka karakteristiknya berlaku untuk siapa pun. Seperti yang kita rasakan, maka demikian pulalah yang dirasakan oleh binatang atau makhluk apa pun. Dengan memahami hal seperti ini maka wajarlah apabila kemudian muncul cinta-kasih dan belas-kasih di hati untuk senantiasa menjaga kebahagiaan makhluk lain dan tekad untuk tidak menciptakan penderitaan pada mereka.

2. **Secara moral pantas dicela.**

   Kejahatan adalah perbuatan tercela. Akan tetapi tentu saja mereka yang tidak setuju dengan kejahatan hanyalah orang yang bijaksana. Orang bijaksana mencela keserakahan, kebencian, delusi, kesombongan dan lain-lain. Jadi, batin yang tidak baik adalah batin yang dicela oleh orang bijaksana.

3. **Membuahkan hasil berupa penderitaan.**

   Kesadaran yang tidak baik tidak akan pernah menghasilkan kebahagiaan. Mereka yang tidak mempunyai cukup kebijaksanaan seringkali berpikiran sempit bahwa dengan melakukan kejahatan tertentu maka dia akan bisa mendapatkan kemudahan dan kebahagiaan hidup. Akan tetapi hal seperti ini tidak mungkin terjadi karena kebahagiaan tidak akan pernah muncul sebagai akibat dari perbuatan jahat yang telah dilakukan.

   Tidak ada satu manusia pun yang menginginkan kesulitan dan penderitaan muncul sebagai hasil dari ucapan, perbuatan dan pikiran dia. Bahkan mereka yang

sedang marah pun berpikir bahwa dengan meledakkan kemarahan maka mereka akan bisa keluar dari penderitaan dan kemudian menikmati kedamaian dan kebahagiaan. Semua kotoran batin, emosi-emosi negatif yang merusak, pada saat *bangun dari tidurnya* dan kemudian muncul ke permukaan pikiran selalu menggoda pintu-ucapan dan pintu-tubuh untuk mengikuti perintahnya. Mereka seolah-olah *menjanjikan* kebahagiaan apabila mereka diizinkan keluar melalui ucapan atau perbuatan tubuh. Akan tetapi tentu saja tidaklah mungkin kejahatan menghasilkan buah berupa kebahagiaan. Apabila diamati dengan kebijaksanaan maka kita akan tahu bahwa secara alamiah kesadaran yang tidak baik itu sendiri adalah penderitaan, bahkan pada saat dia hanya muncul di permukaan pikiran saja.

KESADARAN YANG BAIK

Kesadaran ini—kebalikan dari kesadaran yang tidak baik—disertai dengan akar yang baik, yaitu tanpa-keserakahan atau kemurahan hati (*alobha*), tanpa-kebencian atau cinta kasih (*adosa*), dan tanpa-delusi atau kebijaksanaan (*amoha*). Kesadaran inilah yang melakukan *kamma* baik seperti berdana, menolong, memaafkan makhluk yang berbuat kesalahan dan melakukan semua perbuatan baik apa pun.

Definisi baik (*kusala*) adalah kebalikan dari tidak baik, yaitu:

1. Secara mental sehat;
2. Secara moral dipuji oleh orang bijaksana;
3. Membuahkan hasil berupa kebahagiaan.

KESADARAN RESULTAN

Kesadaran ini muncul sebagai akibat masaknya benih *kamma.* Kesadaran resultan yang tidak-baik adalah jenis kesadaran yang merupakan buah *kamma*-buruk; sedangkan kesadaran resultan yang baik adalah jenis kesadaran yang merupakan buah *kamma*-baik.

KESADARAN FUNGSIONAL

Kesadaran yang hanya muncul untuk melakukan fungsi dan tugasnya saja dan setelah itu lenyap tanpa meninggalkan potensi *kamma.* Dengan kata lain, jenis kesadaran ini tidak bisa disebut sebagai *kamma,* tidak pula disebut sebagai buah *kamma*.

Dua jenis kesadaran yang terakhir yaitu kesadaran resultan dan kesadaran fungsional secara teknis disebut sebagai *abyākata* (tidak ditentukan), karena jenis kesadaran ini tidak bisa ditentukan sebagai kesadaran baik atau kesadaran tidak baik.

Kesadaran juga akan dianalisis berdasarkan asosiasi *dhamma*-nya, yaitu *dhamma* yang muncul bersamanya seperti keserakahan, kebencian, delusi, pandangan salah, perasaan dan lain-lain. Jadi, berdasarkan hal-hal yang sudah diuraikan di atas maka jumlah variasi kesadaran menjadi berjumlah 89 atau 121.

Itulah garis besar dari apa yang akan kita pelajari di bab ini. Dari semua yang akan kita pelajari di keseluruhan kitab ini, *Abhidhamma* menawarkan dua tahapan metode pembelajaran. Yang pertama adalah metode analisis di mana kita akan diajarkan untuk memecah fenomena kehidupan sampai ke unsur-unsurnya yang terkecil, yaitu unsur yang mempunyai

karakteristik individualnya masing-masing. Setelah dianalisis satu per satu, maka nantinya kita juga akan diajarkan untuk mensintesiskan *dhamma-dhamma* tersebut demi memperoleh pemahaman yang benar dan tepat tentang kehidupan ini.

EMPAT TINGKAT KESADARAN

Sekarang kita akan menganalisis kesadaran berdasarkan tingkatannya. Kualitas kesadaran yang terdapat di empat tingkat meningkat secara bertahap (*anupubbapaṇīta*). Itulah mengapa eksposisi kesadaran di dalam *Abhidhammatthasaṅgaha* disusun seperti itu, dimulai dari kualitas kesadaran yang rendah, kemudian berturut-urut diikuti oleh kualitas kesadaran yang tinggi, lebih tinggi dan akhirnya paling tinggi.

Secara umum kualitas kesadaran yang muncul di makhluk yang hidup di sebelas alam lingkup-indriawi tidak sebagus kualitas kesadaran yang biasa muncul di alam brahma materi-halus. Kemudian, kesadaran yang biasa muncul di alam brahma materi-halus tidak sebagus kualitas kesadaran yang biasa muncul di alam brahma nonmateri.[92] Akan tetapi, hendaknya Anda pahami bahwa sebaik apa pun kualitas kesadaran tersebut tetap saja bercirikan penderitaan sebagai kualitas yang melekat di dalam *saṃsāra*. Kesadaran-kesadaran tersebut adalah kesadaran duniawi, yaitu jenis kesadaran yang terkondisi dan terus-menerus *menjahit* dan *menenun* kelahiran-

[92] Walaupun kualitas kesadaran meningkat sesuai dengan tingkatannya; tetapi bukan berarti hal ini juga berlaku untuk alam kehidupan. Terlahir di beberapa alam brahma dianggap sebagai tidak menguntungkan karena apabila makhluk terlahir di alam-alam tersebut sebagai *puthujjana* maka seumur hidupnya di alam tersebut dia tidak akan pernah bisa mencapai pencerahan. Alam-alam yang tidak menguntungkan tersebut adalah alam tanpa-batin dan alam brahma nonmateri.

dan-kematian. Sementara itu, tujuan tertinggi dari latihan spiritual Buddhis adalah melampaui fenomena yang terkondisi, yaitu lima agregat yang menjadi objek pelekatan (*pañcupādānakkhandha*). Elemen yang melampaui lima agregat yang menjadi objek pelekatan adalah *Nibbāna*; dan kesadaran yang merealisasi *Nibbāna* adalah kesadaran adiduniawi. Tingkat kesadaran inilah yang mengurai *jalinan* kelahiran-dan-kematian hingga akhirnya melampauinya untuk kemudian mengakhiri penderitaan selama-lamanya dengan jalan keluar dari *saṃsāra*.

KESADARAN LINGKUP-INDRIAWI (*KĀMĀVACARACITTA*)

Kesadaran lingkup-indriawi adalah kesadaran dengan hasrat indriawi (*kāma*) yang aktif bergerak (*avacarati*) dalam mengejar objek pancaindra. Itulah definisi aktif dari kesadaran lingkup-indriawi. Kesadaran jenis ini adalah kesadaran yang selalu tergoda untuk menikmati objek pancaindra, baik itu yang berupa konsep, objek yang telah lampau, objek yang ada saat ini maupun objek yang tidak ada di saat ini serta tentu saja objek pancaindra di masa depan yang menjadi obsesinya. Proses menikmati objek tersebut bisa muncul di enam pintu, yaitu pintu pancaindra dan pintu-batin. Oleh karena sifatnya yang sangat aktif bergerak maka kesadaran jenis ini sangat sulit untuk tenang pada saat menikmati objek yang ada di saat ini. Kesadaran ini seolah-olah tidak pernah puas dengan apa yang ada dan seringkali terjebak dalam proses mencari objek pancaindra yang tidak ada di hadapannya—seperti monyet yang aktif melompat ke sana dan kemari dari satu dahan menuju ke dahan yang lain. Hanya dengan latihan pengendalian-diri untuk tidak terjebak pada objek pancaindra dan dengan melalui latihan bertahap

Buddhis yaitu *dāna*, *sīla* dan *bhāvanā* maka kesadaran ini akan mengalir ke arah yang baik dan tidak melekat kepada objek-objeknya.

Definisi yang kedua adalah definisi pasif dari kesadaran lingkup-indriawi. Kata *kāma* tidak diartikan sebagai hasrat indriawi tetapi sebagai objek yang diinginkan atau diidam-idamkan. Objek yang diidam-idamkan oleh kesadaran adalah sebelas alam lingkup-indriawi—inilah mengapa jenis kesadaran ini apabila menjadi *kamma* yang produktif maka dia akan membuahkan hasil hanya di alam-alam ini. Meskipun kesadaran ini disebut sebagai lingkup-indriawi tetapi kesadaran-kesadaran tersebut juga bisa muncul di alam-alam brahma materi-halus dan alam brahma nonmateri; meskipun tidak semuanya bisa muncul di alam-alam tersebut. Dalam definisi yang ketiga kata *kāma* diartikan sebagai alam lingkup-indriawi itu sendiri. Dengan demikian kesadaran yang aktif di alam-alam tersebut dinamakan sebagai kesadaran lingkup-indriawi.

KESADARAN LINGKUP MATERI-HALUS DAN NONMATERI (*RŪPĀVACARACITTA* DAN *ARŪPĀVACARACITTA*)

Definisi untuk kedua tingkat kesadaran ini hendaknya dipahami dengan cara yang sama seperti definisi untuk kesadaran lingkup-indriawi. Kesadaran lingkup materi-halus adalah kesadaran yang biasanya muncul di alam brahma materi halus. Walaupun kadang kesadaran ini juga bisa muncul di alam lingkup-indriawi, misalnya pada saat seseorang mencapai *jhāna* materi-halus di alam manusia.

Kesadaran lingkup nonmateri adalah kesadaran yang biasanya muncul di alam brahma nonmateri. Kesadaran ini juga

bisa muncul di alam indriawi. Pada saat seorang *puthujjana* mencapai *jhāna* nonmateri maka pada saat itu jenis kesadaran baik lingkup nonmateri sedang muncul. Berbeda dengan kesadaran lingkup-indriawi maka kesadaran lingkup materi-halus dan kesadaran lingkup nonmateri adalah tipe kesadaran yang sudah tidak aktif dalam mengejar objek-objek pancaindra.

KESADARAN ADIDUNIAWI (*LOKUTTARA CITTA*)

Kesadaran adiduniawi dibagi menjadi dua jenis yaitu kesadaran baik (kesadaran Jalan) dan kesadaran resultan (kesadaran Buah). Disebut sebagai kesadaran Jalan adiduniawi (*lokuttara maggacitta*) karena kesadaran ini — yang telah terbebas dari noda[93] —pergi melampaui dunia lima agregat yang menjadi objek pelekatan. Yang dimaksud dengan *melampaui dunia lima agregat yang menjadi objek pelekatan* adalah elemen yang tidak terkondisi atau *Nibbāna*. Jadi, kesadaran Jalan adiduniawi adalah kesadaran yang pergi atau merealisasi *Nibbāna*. Kesadaran Buah (*phalacitta*) juga disebut sebagai kesadaran adiduniawi (*lokuttaracitta*) karena kesadaran ini *pergi melewati maggacitta.* Kesadaran Buah muncul persis setelah kesadaran Jalan selesai melakukan fungsinya. Kesadaran Jalan dan Buah mengambil *Nibbāna* sebagai objeknya. Kesadaran adiduniawi juga disebut sebagai kesadaran pencerahan, yaitu

[93] *Āsava* (noda batin) secara harfiah berarti "mengalir keluar." Kotoran batin disebut sebagai *āsava* karena mereka mengalir ke atas sampai ke alam kehidupan yang tertinggi, atau mengalir sampai ke "*pergantian-silsilah*" (*gotrabhū*). Ada empat *āsava* yaitu *kāmāsava* (noda yang dinamakan kenikmatan-indriawi), *bhavāsava* (noda yang dinamakan pelekatan terhadap kehidupan), *diṭṭhāsava* (noda yang dinamakan pandangan-salah) dan *avijjāsava* (noda yang dinamakan ketidaktahuan).

I.
Kesadaran Duniawi (Lokiyacitta)—81

1. Kesadaran Tidak-Baik—12

(*Akusalacitta*)

Kesadaran yang Berakar pada Keserakahan

(*Lobhamūlacitta*)—8

✤ *4. Tattha katamaṃ kāmāvacaraṃ?*
Somanassasahagataṃ diṭṭhigatasampayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekaṃ, somanassasahagataṃ diṭṭhigatavippayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekaṃ, upekkhāsahagataṃ diṭṭhigatasampayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekaṃ, upekkhāsahagataṃ diṭṭhigatavippayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekanti imāni aṭṭhapi lobhasahagatacittāni nāma.

4. Dalam hal ini, apa yang dimaksud dengan lingkup-indriawi? Satu kesadaran yang disertai dengan sukacita, berasosiasi dengan pandangan-salah dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan; satu kesadaran yang disertai dengan sukacita, tidak berasosiasi dengan pandangan-salah dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan; satu kesadaran yang disertai dengan ketenangan, berasosiasi dengan pandangan-salah dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan; satu kesadaran yang disertai dengan ketenangan, tidak berasosiasi dengan pandangan-salah dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan. Delapan inilah yang dinamakan kesadaran yang disertai dengan keserakahan.

Penjelasan untuk ✤ 4

KESADARAN lingkup-indriawi, yang berjumlah lima puluh empat kesadaran, adalah kesadaran dengan kualitas yang paling rendah di dalam tingkatan analisis bertahap yang diajarkan di dalam *Abhidhammatthasaṅgaha*. Dari lima puluh empat kesadaran tersebut, pertama-tama kesadaran yang tidak baik akan dianalisis berdasarkan akarnya yang menonjol; apakah itu keserakahan, kebencian atau delusi.

Kesadaran dengan keserakahan sebagai akarnya yang menonjol dinamakan kesadaran yang berakar pada keserakahan. Walaupun kesadaran ini juga berakar pada delusi, tetapi kesadaran ini hanya dinamakan sebagai kesadaran yang disertai dengan keserakahan karena keserakahan adalah faktor yang membedakan kelompok kesadaran ini dengan kelompok yang lain. Delusi bukanlah faktor pembeda karena delusi juga muncul di kesadaran yang berakar pada kebencian. Delusi juga muncul pada jenis kesadaran yang ketiga, yaitu kesadaran yang berakar pada delusi. Jadi kesadaran yang berakar pada keserakahan mempunyai dua akar, yaitu keserakahan dan delusi.

Kelompok yang kedua adalah kesadaran yang berakar pada kebencian. Walaupun delusi juga menjadi akar di sini, tetapi kesadaran ini mempunyai kebencian sebagai akarnya yang menonjol. Sama dengan kesadaran sebelumnya, kesadaran yang berakar pada kebencian mempunyai dua akar, yaitu kebencian dan delusi.

Kelompok yang ketiga adalah kesadaran yang berakar pada delusi. Berbeda dengan dua kelompok kesadaran sebelumnya yang masing-masing disertai dengan dua akar, kelompok kesadaran ini hanya mempunyai satu akar, yaitu delusi. Oleh karena itu kesadaran ini dinamakan kesadaran yang berakar pada delusi.

Dari kelompok kesadaran tidak baik yang pertama, yaitu kesadaran yang berakar pada keserakahan, kita menemukan tiga faktor pembeda yaitu:

1. Perasaan: sukacita dan netral.
2. *Dhamma* yang berasosiasi dengannya: ada atau tidaknya pandangan-salah di dalam kesadaran.
3. Bujukan/dorongan.

Dengan mengombinasikan tiga faktor pembeda tersebut kita mendapatkan delapan kesadaran yang berakar pada keserakahan. Kesadaran ini muncul pada saat keserakahan atau nafsu-pelekatan muncul ke permukaan arus batin. Pada saat tidak muncul ke permukaan arus batin maka kesadaran ini tertidur dalam bentuk tendensi-laten yang dinamakan nafsu indriawi (*kāmānusaya*), tendensi-laten yang dinamakan pelekatan terhadap eksistensi (*bhavānusaya*), tendensi-laten yang dinamakan kesombongan (*mānānusaya*) dan tendensi-laten yang dinamakan pandangan-salah (*diṭṭhānusaya*).

Mari kita lihat bagaimana contoh keserakahan yang muncul disertai dengan perasaan sukacita. Pada saat batin sedang dalam keadaan senang, berbahagia atau bersukacita bukan berarti pada saat itu batin berada dalam keadaan yang sehat karena ternyata kondisi batin yang seperti itu bisa muncul

dari keserakahan.

Misalnya, seseorang yang hobinya bergunjing, pada saat bertemu dengan sesama kawan yang juga suka bergunjing maka perasaan sukacita bisa saja muncul hingga akhirnya terjadilah pergunjingan yang berkepanjangan. Mereka akan saling menciptakan cerita yang melambung-lambung yang muncul sebagai akibat kerinduan terhadap nikmatnya perasaan sukacita. Mereka berpikir bahwa tidak ada salahnya menikmati perasaan tersebut; atau mungkin mereka meyakini bahwa *tidak ada hasil atau buah dari kamma-kamma baik atau buruk.*[94] Pada saat larut dalam kegembiraan seperti itu mereka lupa mengamati bahwa sesungguhnya kegembiraan tersebut adalah *dhamma* yang terkondisi—yang muncul karena ada sebab dan kondisi yang mendahuluinya dan pada saat sebab dan kondisi tersebut lenyap maka kegembiraan pun lenyap. Kerinduan terhadap perasaan yang menyenangkan telah menyebabkan munculnya pandangan-salah—dua komponen yang ada di dalam kesadaran yang berakar pada keserakahan. Dengan *ayoniso manasikāra* (perhatian yang tidak bijaksana), mereka melekat pada cerita pergunjingan tersebut dan kemudian persepsi dan delusi menganggapnya sebagai fenomena yang kekal, penuh kebahagiaan dan ada roh yang mengalami serta mengendalikannya. Oleh karena anggapan yang demikianlah maka akhirnya kotoran batin berkembangbiak melalui *papañca dhamma*.

Pada saat batin menyukai dan tidak ingin mengakhiri pergunjingan maka itu adalah manifestasi dari nafsu-kehausan

[94] *Natthi sukaṭa dukkatānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko.*

(*taṇhā*). Pada saat batin terjebak membanding-bandingkan dirinya serta kehidupannya dengan kehidupan orang lain maka itulah kesombongan (*māna*). Pada saat menganggap batin adalah roh maka itu adalah manifestasi dari pandangan-salah (*diṭṭhi*). Pada saat-saat seperti itu maka satu dari delapan kesadaran yang berakar pada keserakahan sedang muncul.

Contoh-contoh di atas adalah contoh batin yang tidak sehat. Untuk membuatnya menjadi sehat kembali maka batin harus diarahkan untuk merenungkan dan melihat bahwa subjek (diri sendiri) yang sedang bergunjing dan objek yang dipergunjingkan (orang lain) hanyalah fenomena yang tidak kekal, penuh penderitaan dan bukan *diri*. Melihat ketidak-kekalan dari fenomena tersebut akan menghilangkan *kesombongan*; melihat penderitaan yang melekat di *pañcakkhandha* akan menghilangkan *nafsu-kehausan* dan untuk menghilangkan *pandangan-salah*, batin harus diarahkan untuk merealisasi bahwa *pañcakkhandha* baik internal maupun eksternal adalah bukan Diri. Dengan cara demikian kita bisa melepaskan kesadaran yang berakar pada keserakahan dan menggantinya dengan kesadaran yang baik.

Keserakahan itu sendiri bervariasi, dimulai dari keserakahan dan pelekatan yang paling lembut seperti pelekatan terhadap kehidupan, prinsip, paham atau teori yang dianut, aliran keagamaan, jati diri, anak, suami atau istri sampai kepada pelekatan yang melibatkan nafsu yang menggelora.

Apabila akar keserakahan membuat batin melekat pada objeknya maka akar yang kedua, delusi, muncul dalam bentuk tiadanya pengetahuan atau kebijaksanaan tentang tiga

karakteristik umum dan ketidakmampuannya menembus Empat Kebenaran Mulia.

Jadi di kesadaran ini, keserakahan dan delusi bekerja bersama-sama. Delusi, khayalan atau kebodohan sebenarnya selalu muncul di semua jenis kesadaran yang tidak baik dalam bentuk mengelabui dan memberi pemahaman yang keliru tentang objek kesadaran. Delusi menyebabkan batin tidak melihat ketidakkekalan dan penderitaan yang melekat di lima agregat. Tidak hanya itu, delusi juga tidak mampu melihat sebab dan jalan keluar dari penderitaan. Jadi, delusi seperti memberi *minyak* kepada *api keserakahan* supaya menyala terus dengan jalan memberi data yang tidak akurat dan berlawanan dengan karakteristik dari segala fenomena yang terkondisi.

Seseorang yang bernafsu atau melekat kepada istri, anak atau suami menganggap bahwa mereka adalah wujud yang *padat* atau tidak berubah. Oleh karena tidak mampu melihat karakteristik individual dari komponen pembentuknya, maka delusi menggabung-gabungkan banyak hal dan melihatnya sebagai satu keutuhan. Inilah mengapa akhirnya *persepsi* menganggap objek tersebut sebagai wujud yang bisa memberikan kebahagiaan yang kekal. Persepsi juga mengelabui batin itu sendiri dengan memberikan pemahaman bahwa perasaan bahagia adalah fenomena mental yang kekal. Kesan-kesan yang menyesatkan tersebut membuat kesadaran yang berakar pada keserakahan mendesak keluar ke permukaan arus batin untuk mencari objeknya. Batin yang seperti ini adalah batin yang bodoh karena tidak menyadari bahwa baik objek maupun batin (persepsi, perasaan dan lain-lain) adalah fenomena yang

terkondisi dan tidak kekal.

PERANGKAP MONYET

Keserakahan dan kebencian tidak bisa muncul bersama-sama di dalam satu kesadaran karena mereka mempunyai sifat yang berbeda. Keserakahan mempunyai karakteristik menggenggam objeknya, sementara kebencian mempunyai sifat ganas dan ingin menghancurkan objeknya. Karakteristik keserakahan yang menggenggam dan tidak mau melepaskan objeknya inilah yang membuat batin tidak sehat dan menderita. Seperti seekor monyet yang menderita karena ditangkap oleh pemburu gara-gara tidak mau melepaskan pisang yang diletakkan di perangkap monyet.

Di masa lalu para pemburu monyet membuat perangkap monyet dengan membuat lubang yang sedemikian kecilnya yang hanya pas untuk tangan monyet masuk. Di dalam perangkap tersebut diletakkan pisang untuk menarik perhatian monyet. Pada saat monyet hendak mengambil pisang maka ia harus memasukkan tangannya ke dalam lubang tersebut. Setelah mendapatkannya, dengan menggenggam pisang ia menarik keluar tangannya. Sayang sekali tangannya tidak bisa ditarik keluar karena lubang menjadi terlalu kecil untuk tangan yang menggenggam pisang. Si monyet tidak tahu cara meloloskan diri dari perangkap tersebut karena keserakahan dan pelekatan kepada pisang. Akhirnya ia pun ditangkap oleh pemburu dan tidak lama kemudian ia pun dibunuh. Keserakahan dan delusi telah membuatnya menjadi bodoh. Sesungguhnya ia bisa lolos dari perangkap pemburu dengan mudah apabila ia mau

melepaskan pisang yang digenggamnya. Cerita ini adalah perumpamaan yang bagus untuk menggambarkan bagaimana keserakahan dan delusi telah menghancurkan kedamaian dan kebahagiaan di hati. Pelajaran yang bisa kita ambil dari cerita tersebut adalah bahwa apabila kita ingin terlepas dari penderitaan maka kita harus bisa melepaskan genggaman kita terhadap objek dari keserakahan.

KESADARAN YANG TIDAK INDAH

Mari kita kembali melihat informasi yang ada di kitab *Vibhāviniṭīkā*. *Kecuali yang buruk dan tanpa-akar, mereka disebut sebagai kesadaran yang indah*.[95] Dengan kalimat ini Ācariya Anuruddha memberitahu kita bahwa di belakang nanti beliau akan menganalisis jenis kesadaran yang indah. Akan tetapi sebelum sampai pada hal tersebut kita akan diajak untuk melihat kesadaran yang tidak indah terlebih dahulu, dimulai dengan kesadaran yang mempunyai kualitas paling rendah yaitu dua belas kesadaran yang tidak-baik dan delapan belas kesadaran tanpa-akar.

Di antara kesadaran yang tidak indah, kesadaran yang berakar pada keserakahan dijelaskan terlebih dahulu karena kesadaran ini adalah kesadaran yang muncul pertama kali di dalam proses kognitif yang muncul di kelahiran kembali suatu makhluk. Dalam hal kehidupan sebagai manusia, kesadaran ini muncul setelah kelenyapan kesadaran penyambung-kelahiran-kembali (*paṭisandhiviññāṇa*) di dalam kandungan. Dengan kata

[95] *Pāpāhetukamuttāni 'sobhanānī'ti vuccare'ti.*

lain, *javana* yang pertama kali muncul di satu kehidupan adalah kesadaran yang disertai dengan keserakahan yang muncul dalam bentuk pelekatan terhadap kehidupan baru yang diperolehnya. Jadi lihatlah, bahkan pada detik awal kehidupannya, makhluk sudah mempunyai pelekatan terhadap diri dan kehidupannya. Inilah yang menjadi alasan mengapa *Abhidhammatthasaṅgaha* menerangkan kesadaran yang berakar pada keserakahan terlebih dahulu sebelum kemudian menjelaskan kesadaran-kesadaran yang lain.

Selanjutnya, karena memiliki kesamaan jumlah akar yang menyertainya, yaitu dua akar, maka kesadaran yang berakar pada kebencian akan dianalisis. Kesadaran tidak-baik terakhir yang dianalisis adalah kesadaran yang hanya mempunyai satu akar yaitu kesadaran yang berakar pada delusi. Setelah menyelesaikan analisis terhadap kesadaran yang tidak baik maka penelitian tentang kesadaran akan dilanjutkan dengan menganalisis kesadaran tanpa-akar (*ahetuka citta*). Demikianlah model analisis yang dilakukan oleh Ācariya Anuruddha di kitab *Abhidhammatthasaṅgaha.*

FAKTOR PEMBEDA

Mari kita lihat faktor-faktor pembeda di kesadaran yang berakar pada keserakahan. Faktor pembeda yang pertama adalah perasaan. *Somanassasahagata* (disertai dengan sukacita) adalah *istilah yang merujuk kepada perasaan bahagia di dalam batin*.[96] Yang dimaksud dengan *disertai dengan sukacita* di sini adalah kesadaran yang berakar pada keserakahan yang muncul disertai dengan perasaan sukacita. Di atas sudah saya sampaikan

[96] *Mānasikasukhavedanāyetaṃ adhivacanaṃ.*

bahwa apabila perasaan Anda sedang senang maka waspadalah, karena belum tentu batin yang disertai dengan perasaan senang, bahagia atau sukacita adalah jenis kesadaran yang baik. Sekarang Anda tahu bahwa pada saat perasaan sukacita muncul maka pada saat itu bisa saja yang sedang muncul adalah kesadaran yang berakar pada keserakahan.

Faktor pembeda yang kedua adalah *diṭṭhigatasampayutta* (berasosiasi dengan pandangan-salah). Arti harfiah dari *diṭṭhi* adalah pandangan. Akan tetapi dalam konteks *Abhidhamma*, *diṭṭhi* berarti pandangan-salah yaitu memandang fenomena secara keliru. Pandangan-salah ini muncul bisa dalam bentuk enam puluh dua pandangan-salah, pemahaman bahwa ada Diri atau roh, pemahaman bahwa tidak adanya efek dari perbuatan, tidak ada sebab dari segala sesuatu yang muncul, atau secara singkat pandangan yang tidak mengakui adanya hukum *kamma*.

Pandangan-salah bisa juga muncul dalam bentuk pelekatan yang sangat kuat kepada ego dan kepemilikan seperti pada saat keyakinan *hanya ini saja yang benar, yang lain salah* [97] muncul di dalam batin. Pandangan-salah muncul dengan menghancurkan pandangan-benar. Pengetahuan tentang *kamma* bisa tiba-tiba hancur pada saat pandangan-salah mendorong keserakahan untuk mencari objek yang bisa memberikan kepuasan—meskipun objek tersebut harus didapatkan dengan melakukan pelanggaran hukum atau pelanggaran aturan moralitas Buddhis.

Contoh dari enam puluh dua pandangan-salah adalah paham tentang kekekalan dan pemusnahan. Paham kekekalan muncul dalam bentuk pelekatan terhadap kehidupan yang kekal.

[97] *Idaṃ eva saccaṃ moghamaññaṃ.*

Dengan pemahaman yang demikian keserakahan mendorong untuk mendapatkan objeknya demi kebahagiaan yang abadi. Sebaliknya keserakahan yang disertai dengan paham pemusnahan muncul dalam bentuk dorongan hati untuk menikmati kehidupan ini sepuas-puasnya karena setelah ini sudah tidak ada kehidupan lagi. Paham seperti itu menolak bekerjanya hukum *kamma*. Kesadaran yang berakar pada keserakahan yang muncul disertai dengan pandangan-pandangan tersebut di atas adalah dari tipe kesadaran yang *disertai dengan pandangan-salah*.

Kesadaran yang berakar pada keserakahan bisa juga muncul tanpa disertai dengan pandangan-salah dan, dengan demikian, nama kesadarannya adalah kesadaran yang *tidak disertai dengan pandangan-salah*. Jenis kesadaran ini muncul pada saat keserakahan atau pelekatan muncul meskipun pada saat tersebut ada pemahaman tentang hukum *kamma* dan lain-lain.

Faktor pembeda yang ketiga adalah *sasaṅkhārika* (dengan dorongan). Kesadaran jenis ini hanya muncul setelah didahului dengan pengerahan tenaga, baik oleh diri sendiri maupun oleh orang lain. *Dorongan* adalah yang memberi dan *memoles* kesadaran dengan energi. Kualitas kesadaran ini sangat lamban karena kekurangan energi. Sebaliknya *tanpa dorongan* adalah tipe kesadaran yang muncul spontan, tanpa harus diberi tambahan energi atau tanpa harus *didorong* oleh apa pun.

Pada saat Anda melakukan sesuatu secara spontan, maka jenis kesadaran yang muncul adalah yang *tanpa dorongan*. Sebaliknya apabila Anda melakukan sesuatu yang awalnya tidak ingin Anda lakukan, kemudian karena terpengaruh atau dibujuk

oleh teman Anda, akhirnya Anda berubah pikiran dan kemudian melakukannya maka jenis kesadaran yang muncul adalah yang *dengan dorongan*. Dorongan juga bisa muncul dari diri sendiri. Misalnya seseorang pada awalnya tidak ingin berbohong, tetapi karena pada saat itu keserakahan dan pandangan-salah sangat kuat mencengkeram batin dalam bentuk pemikiran, "*Tidak ada salahnya berbohong. Toh hanya satu kali saja. Ini demi kebaikan orang banyak!*" Akhirnya, terbujuk oleh pikirannya sendiri dia berbohong dan mengelabui temannya.

Dorongan bisa muncul melalui ucapan dan bisa juga melalui gerakan tangan atau tubuh. Contoh untuk ini terjadi pada seseorang yang pada awalnya tidak ada niat untuk mencuri, tetapi karena diperintah oleh orang lain, baik melalui ucapan maupun gerakan tangan, akhirnya dia pun mencuri. Inilah variasi-variasi dari kesadaran yang berakar pada keserakahan.

Dari semua yang sudah diuraikan, kita mendapatkan pemahaman bahwa kesadaran yang berakar pada keserakahan bukanlah satu fenomena yang padat, melainkan merupakan gabungan dari banyak *dhamma* hakiki yang masing-masing mempunyai karakteristik individualnya sendiri. *Dhamma-dhamma* hakiki tersebut antara lain:

1. Kesadaran (*citta*);
2. Faktor-mental keserakahan (*cetasika lobha*);
3. Faktor-mental delusi (*cetasika moha*);
4. Faktor-mental pandangan-salah (*cetasika diṭṭhi*); dan
5. Faktor-mental kemalasan dan kantuk (*cetasika thīnamiddha*) yang muncul pada tipe kesadaran dengan dorongan.[98]

[98] Sesungguhnya masih banyak *dhamma* hakiki lain yang bercampur dengan kesadaran yang berakar pada keserakahan.

Tabel I. 5
Kesadaran Tidak-Baik *(Akusalacitta)*

No.	Kesadaran No.	Akar	Perasaan	Terkait dengan	Tidak terkait dengan	Dengan dorongan
1	{ 1 }	Keserakahan	Sukacita	Pandangan Salah		Tidak
2	{ 2 }					Ya
3	{ 3 }				Pandangan Salah	Tidak
4	{ 4 }					Ya
5	{ 5 }		Ketenangan	Pandangan Salah		Tidak
6	{ 6 }					Ya
7	{ 7 }				Pandangan Salah	Tidak
8	{ 8 }					Ya
9	{ 9 }	Kebencian	Dukacita	Antipati		Tidak
10	{ 10 }					Ya
11	{ 11 }	Delusi	Ketenangan	Keraguan		
12	{ 12 }			Kebingungan		

Meskipun *dhamma-dhamma* hakiki tersebut di atas adalah *dhamma* yang berbeda tetapi mereka semua bercampur secara sempurna ibaratnya seperti air dari lima sungai yang bertemu di lautan. Pada saat kita mengambil air di lautan maka akan sulit mengatakan air mana yang berasal dari sungai *kesadaran,* air mana yang berasal dari sungai *faktor-faktor-mental* dan lain-lain.

Kesadaran dan faktor-faktor-mental bercampur dengan sangat sempurna sehingga kita sulit untuk membedakan dan memisahkannya lagi. Saat ini kita bisa membedakan fenomena-fenomena tersebut karena mendapatkan bimbingan dan belajar dari guru kita. Akan tetapi dulu Buddha tidak ada yang mengajarkan-Nya. Beliau melihat itu semua melalui pengalaman meditasi-Nya. Untung saja ajaran Beliau masih tersedia sampai sekarang sehingga kita bisa mengerti perbedaan antara kesadaran dan faktor-faktor-mental. Pada saat kita mampu merealisasi secara langsung *dhamma* yang mempunyai

karakteristik individual seperti tersebut di atas maka kita akan melihat bahwa kesadaran yang berakar pada keserakahan adalah fenomena yang terkondisi dan tidak kekal.

Jenis perasaan selanjutnya adalah *upekkhāvedanā* (ketenangan) atau perasaan netral, yaitu jenis perasaan yang bukan-duka-dan-bukan-pula-suka (*adukkhamasukhā vedanā*). Kesadaran yang berakar pada keserakahan muncul dalam bentuk menikmati objek dengan perasaan netral. Demikianlah yang dimaksud dengan *disertai dengan ketenangan*. Kata *upekkhā* di sini hendaknya tidak dicampur-adukkan dengan istilah *upekkhā* yang merujuk kepada keadaan batin yang sangat mulia di dalam *brahmavihāra*. Di dalam *brahmavihāra*, *upekkhā* tidak merujuk kepada jenis perasaan melainkan kepada kualitas hati yang netral dan tidak memihak.

SEBAB-SEBAB KEMUNCULAN PERASAAN, PANDANGAN-SALAH DAN DORONGAN

Sejauh ini semua *dhamma* yang telah diuraikan adalah *dhamma* yang terkondisi, yaitu *dhamma* yang membutuhkan sebab atau alasan (*kāraṇa*) untuk kemunculannya. Sebab atau kondisi untuk kemunculan perasaan sukacita adalah objek yang menyenangkan (*iṭṭhārammaṇa*). Pada saat melihat objek yang menyenangkan maka batin yang tidak terlatih dan tidak mempunyai perhatian yang bijaksana cenderung akan melekatinya dengan penuh sukacita. Kondisi lain yang memunculkan perasaan sukacita adalah lahir dengan kesadaran penyambung-kelahiran-kembali yang disertai dengan perasaan sukacita (*somanassapaṭisandhikatā*). Apabila kesadaran pertama yang

muncul pada saat masuk ke dalam kandungan ibu adalah disertai dengan perasaan sukacita maka dia akan cenderung menjadi seseorang yang riang-gembira di sepanjang hidupnya. Kondisi yang berikutnya adalah karena mempunyai karakter yang tidak suka berpikir secara mendalam (*agambhīrasabhāvatā*). Mereka yang tidak suka berpikir secara mendalam dikatakan cenderung mudah memunculkan perasaan sukacita di arus batinnya.

Sementara itu sebab untuk kemunculan *upekkhā* adalah objek yang *setengah* menyenangkan atau biasa-biasa saja (*iṭṭhamajjhattārammaṇa*), lahir dengan kesadaran penyambung-kelahiran-kembali yang disertai dengan perasaan netral (*upekkhāpaṭisandhikatā*) dan mempunyai karakter yang suka berpikir mendalam (*gambhīrasabhāvatā*).

Sebab kemunculan pandangan-salah adalah berkumpul dengan orang yang mempunyai pandangan-salah dan meyakini paham kekekalan atau pemusnahan. Ada kata-kata yang sangat bagus untuk diingat yaitu *seseorang yang mempunyai sifat yang sama akan berkumpul*. Jika seseorang bersahabat dalam komunitas yang anggotanya adalah orang-orang yang mempunyai pandangan-salah maka cepat atau lambat dia akan terpengaruh dan akhirnya mempunyai pandangan-salah juga. Ada satu falsafah Jawa yang cocok dengan hal ini yaitu *ojo cedhak kebo gupak*, yang artinya kira-kira jangan terlalu dekat dengan kerbau supaya tidak terkena kotorannya. Makna dari falsafah ini adalah nasihat untuk berhati-hati dalam memilih teman karena teman bisa memberikan pengaruh yang sangat besar di dalam kepribadian kita. Hal ini bukan berarti bahwa teman-teman kita akan membentuk kepribadian kita melainkan sifat mereka akan mengondisikan kecenderungan-kecenderungan yang identik di

dalam batin untuk sering muncul. Oleh karena itulah kita hendaknya memilih untuk mempunyai *kalyāṇamitta* (teman spiritual yang baik). Berkumpul dengan mereka akan membuat segala hal yang baik berkembang; seperti yang dikatakan oleh Buddha, "*Jalan Mulia Berunsur Delapan akan berkembang*."

Saya harap Anda masih ingat penjelasan tentang keberhasilan dan kegagalan waktu yang mengajarkan kepada kita bahwa hidup di lingkungan yang tidak baik akan menyuburkan *kamma*-buruk dari masa lalu dan menghalangi *kamma*-baik untuk berbuah. Sebaliknya, hidup di lingkungan orang-orang yang baik akan menyuburkan timbunan *kamma*-baik dan sebaliknya akan menghalangi berbuahnya *kamma*-buruk.

Sebab kemunculan pandangan-salah yang kedua adalah meyakini pandangan tentang kekekalan dan pemusnahan. Di atas, secara sekilas kita sudah membahas tentang bagaimana dampak negatif yang ditimbulkan oleh kedua paham ini. Ingat, pandangan yang benar penting sekali untuk memulai perjalanan spiritual kita. Apabila pandangan kita sudah salah sejak awal maka seluruh perjalanan spiritual kita akan menuju ke arah yang salah!

Kitab komentar dari *Dhammasaṅgaṇī* menyebutkan sebab-sebab kemunculan pandangan-salah yaitu mendengarkan ajaran yang tidak baik, mempunyai teman yang jahat, hasrat untuk tidak melihat para makhluk suci dan perhatian yang tidak bijaksana. Apabila Anda sering mendengarkan ajaran yang tidak benar maka pandangan-salah bisa muncul dan menjadi semakin kuat. Ajaran-ajaran yang berkaitan dengan pandangan-salah (*diṭṭhivāda-paṭisaṃyutta*) dan tidak sesuai dengan *Dhamma* muncul dari opini dan imajinasi mereka yang mengajarkan serta bukan merupakan hasil dari penyelidikan dan perenungan yang penuh dengan kebijaksanaan.

Ajaran seperti itu muncul dari tiga akar jahat. Inilah mengapa pembelajaran tentang *Tipiṭaka* harus terus dikembangkan demi menghilangkan apa yang disebut sebagai *dhamma*-palsu atau *pseudo-dhamma* (seolah-olah *Dhamma*) yaitu *Dhamma* yang tidak sesuai dengan *Tipiṭaka*. Dengan pemahaman *Tipiṭaka* yang baik maka pandangan-salah bisa dicegah kemunculannya.

Pandangan-salah juga bisa berkembang karena berkumpul dengan teman yang jahat, yaitu teman yang tidak suka belajar *Tipiṭaka*, tidak suka berlatih meditasi dan yang telah gagal di dalam *Saddhamma* (*Dhamma* yang murni). Penyebab lainnya atau yang ketiga adalah tidak mempunyai hasrat untuk melihat orang suci yaitu Buddha dan *sappurisa* (orang yang baik) yaitu *sotāpanna*, *sakadāgāmī*, *anāgāmī*, dan *arahanta*. Dengan tidak pernah menemui mereka maka hilanglah kesempatan untuk mendengarkan ajaran yang benar.

Penyebab yang terakhir dari kemunculan pandangan salah adalah perhatian yang tidak bijaksana. Perhatian yang tidak bijaksana menjadi berkembang di batin mereka yang tidak melatih perhatian-penuh seperti yang diajarkan di dalam empat *satipaṭṭhāna.* Perhatian yang tidak bijaksana juga berkembang pada mereka yang tidak mempunyai pengendalian diri dalam *sīla,* pancaindra dan lain-lain. Tidak memperhatikan karakteristik umum dari fenomena pada saat berbicara dengan orang lain juga bisa memunculkan pandangan-salah dan pada akhirnya menyebabkan kita keliru memilih teman serta pergaulan.[99]

[99] Lihat DhsA 247.

Penyebab munculnya kesadaran yang spontan (*asaṅkhārika*) adalah cuaca dan makanan yang cocok. Seseorang yang sedang dalam keadaan lapar dan memakan makanan yang tidak cocok untuk tubuhnya atau berada di tempat dengan cuaca yang tidak kondusif akan cenderung malas untuk melakukan apa pun. Apabila diminta untuk melakukan sesuatu maka dia akan berpikir beberapa kali terlebih dahulu atau menunggu untuk dibujuk oleh orang lain sebelum akhirnya melakukannya. Sebaliknya bagi mereka yang berada di tempat dengan cuaca yang kondusif atau mendapatkan makanan yang cocok untuk tubuhnya akan cenderung lebih bersemangat dan mau melakukan apa pun dengan spontan tanpa harus menunggu permintaan dari orang lain atau bahkan bujukan dari dirinya sendiri.

CONTOH-CONTOH KEMUNCULAN KESADARAN YANG BERAKAR PADA KESERAKAHAN

1. *Somanassasahagata diṭṭhigatasampayutta asaṅkhārika citta* (kesadaran yang disertai dengan sukacita, berasosiasi dengan pandangan-salah dan tanpa dorongan).

   Seseorang menikmati objek-objek pancaindra dengan perasaan sukacita dan meyakini bahwa *objek tersebut tidak ada bahayanya serta bisa memberikan kebahagiaan selama-lamanya*—atau *memersepsikan pengalaman ini sebagai milik dari diri yang kekal* atau *tidak memercayai*

bekerjanya hukum kamma — dengan batin yang tajam atau spontan dan tanpa usaha, ia menganggap apa yang dilakukannya adalah perbuatan yang baik.

2. *Somanassasahagata diṭṭhigatasampayutta sasaṅkhārika citta* (kesadaran yang disertai dengan sukacita, berasosiasi dengan pandangan-salah dan dengan dorongan).
   Ia melakukan hal di atas dengan batin yang lamban dan penuh usaha (*mandena samussāhitena*).

3. *Somanassasahagata diṭṭhigatavippayutta asaṅkhārika citta* (kesadaran yang disertai dengan sukacita, tidak berasosiasi dengan pandangan-salah dan tanpa dorongan).
   Seseorang yang menikmati perzinaan atau melakukan pencurian, meskipun dia mengetahui bahwa perbuatan tersebut adalah tidak baik tetapi dia tetap melakukannya dengan penuh sukacita dan batin yang sangat tajam atau tanpa usaha.

4. *Somanassasahagata diṭṭhigatavippayutta sasaṅkhārika citta* (kesadaran yang disertai dengan sukacita, tidak berasosiasi dengan pandangan-salah dan dengan dorongan).
   Ketika seseorang melakukan perbuatan di atas dengan batin yang lamban dan dengan usaha.

Contoh untuk nomor 5 sampai dengan nomor 8 harap dipahami seperti empat contoh di atas dengan menggantikan perasaan yang muncul dengan perasaan netral.

PENERAPAN PENGETAHUAN *ABHIDHAMMA*

Saya harapkan Anda selalu mengulang pelajaran dan menghafal nama-nama kesadaran agar dapat memahami tiap-tiap jenis kesadaran serta mengenali kemunculannya di dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini akan membuat pemahaman Anda tentang batin menjadi lebih baik lagi. Dengan pemahaman yang baik maka persepsi tentang *anicca* menjadi semakin kuat sebagai efek dari kebijaksanaan yang memahami kesadaran sebagai fenomena yang terkondisi dan yang muncul, bertahan sesaat untuk kemudian lenyap selama-lamanya.

Misalnya pada suatu saat *somanassasahagata diṭṭhigatasampayutta asaṅkhārika* muncul dan lenyap kemudian disusul dengan kemunculan kesadaran yang lain misalnya *upekkhāsahagata diṭṭhigatavippayutta sasaṅkhārika* dan kemudian lenyap kembali. Dengan memahami jenis-jenis kesadaran yang berbeda-beda maka akan lebih mudah bagi kita untuk melihat ketidakkekalan dari kesadaran. Mengapa bisa demikian? Hal ini terjadi karena kita telah bisa melihat karakteristik individual dari tiap-tiap fenomena mental tersebut. Saat ini kita baru mempelajari delapan kesadaran. Bayangkan apabila Anda sudah mempelajari semua kesadaran maka pengetahuan tersebut pasti akan semakin sempurna.

Apabila kesadaran diibaratkan dengan warna merah, kuning, hijau, biru dan lain-lain. Hanya satu warna yang muncul di setiap momen. Kemudian persepsi mengenali serta hafal dengan warna-warna tersebut. Dibantu oleh perhatian-penuh, maka kebijaksanaan akan dapat dengan cepat memahami ketidak-kekalan dari eksistensi warna-warna tersebut. Mengapa bisa

demikian? Karena kita sudah mengenal ciri dari tiap-tiap warna tersebut. Kita akan mudah melihat bahwa pada saat warna merah muncul maka warna yang lain tidak muncul. Pada saat warna lain muncul, misalnya warna kuning, maka warna merah telah lenyap. Pada saat warna biru muncul maka warna kuning telah lenyap terlebih dahulu.

Apabila warna yang telah muncul sebelumnya belum lenyap maka warna yang lain tidak muncul. Kelenyapan warna tertentu mengondisikan kemunculan warna yang lain dan demikian seterusnya. Dengan cara seperti itu akhirnya kebijaksanaan berkembang dan persepsi tentang kekekalan pun perlahan-lahan digantikan oleh persepsi tentang ketidakkekalan, dan pada saat persepsi tentang ketidakkekalan telah kukuh maka persepsi tentang *anatta* pun akan menjadi kuat.

Kadang persepsi memahami kesadaran secara keliru sebagai wujud yang kekal. Misalnya pada saat seseorang berpikir bahwa hasrat indriawi tidak lenyap untuk jangka waktu yang lama. Sesungguhnya yang terjadi pada saat itu adalah kesadaran yang berakar pada keserakahan muncul satu per satu sebagai impuls (*javana*) di banyak proses kognitif aktif. Meskipun di antara dua proses kognitif aktif senantiasa terdapat arus faktor-kehidupan (*bhavaṅga*), tetapi karena kecepatannya yang sangat tinggi maka orang tersebut merasakan seolah-olah hasrat indriawi tidak lenyap-lenyap.

Kesadaran dengan nama yang sama bisa saja muncul berturut-turut sebagai impuls, tetapi sesungguhnya setiap saat kesadaran yang muncul adalah wujud yang baru. Karena proses muncul-dan-lenyap dari kesadaran terjadi dengan sangat cepat

dan dalam satu kesinambungan yang sempurna maka seolah-olah kita merasakan kekekalan di batin. Kesinambungan proses dari kesadaran telah menyembunyikan karakteristik ketidak-kekalan. Disebabkan oleh hal tersebut akhirnya persepsi tentang kekekalan muncul dengan diperkuat oleh *papañca dhamma*, khususnya kesombongan yang berkaitan dengan ego—si *aku* gagal melihat ketidak-kekalan dan itulah mengapa ingin menikmati kebahagiaan selama-lamanya. Keakuan, yang merupakan bentuk kesombongan (*māna*), sangat berkaitan erat dengan pandangan-salah akan adanya Diri atau roh. Dua faktor-mental tersebut—kesombongan dan pandangan-salah—apabila muncul di arus kesadaran, mereka hanya muncul di kesadaran yang berakar pada keserakahan. Hal ini terjadi karena dua faktor-mental tersebut memerlukan pelekatan di setiap kemunculannya. Kesombongan membutuhkan pelekatan untuk melekat kepada konsep ego; sedangkan pandangan-salah membutuhkan pelekatan untuk melekat pada konsep roh.

Ada atau tidaknya roh harus diselidiki dan diteliti dengan menggunakan kebijaksanaan yang dibantu oleh konsentrasi yang benar. Mungkin saat ini sebagian dari Anda ada yang merasa bahwa yang mendengarkan pelajaran *Abhidhamma* atau yang melihat ke arah saya atau yang sedang berpikir adalah roh atau apa pun identitas yang Anda berikan terhadap batin-dan-jasmani Anda. Pemahaman seperti ini muncul dari keserakahan, atau pelekatan Anda terhadap batin-dan-jasmani, yang menerima data yang tidak valid dari delusi. Delusi, atau kadang disebut sebagai *avijjā* (ketidaktahuan), menghalangi kebijaksanaan untuk melihat ketidakkekalan dari batin-dan-jasmani. Apabila delusi tidak ada maka kebijaksanaan akan mampu melihat ketidakkekalan dan dengan demikian pandangan-salah tentang identitas diri lenyap.

Abhidhamma mengajarkan cara menganalisis wujud yang sepertinya solid seperti Diri atau roh. Melalui proses analisis yang baik maka pemahaman tentang karakteristik sesungguhnya dari batin-dan-materi akan muncul. Seperti halnya persepsi tentang seekor sapi lenyap pada saat binatang tersebut dipotong-potong oleh tukang jagal. Pada saat potongan tersebut dijual di pasar maka seseorang yang akan membeli potongan tersebut tidak akan mengatakan hendak membeli sapi satu kilogram; tetapi dia akan berkata bahwa dia ingin membeli daging satu kilogram. Persepsi tentang sapi berubah menjadi daging. Demikian pula halnya dengan batin-dan-jasmani yang harus kita potong-potong sampai ke unsurnya yang terkecil untuk mengetahui sifat aslinya, apakah sesungguhnya ada Diri atau tidak.

Semua data dan informasi untuk memecah fenomena yang solid ini terdapat di dalam *Abhidhamma*. *Visuddhimagga* menyatakan *ketika pemisahan kepadatan telah dilakukan dengan memecahkannya ke dalam elemen-elemen yang berbeda maka karakteristik anatta terlihat jelas dalam rasa sejatinya*.[100] Dengan tujuan memecah atau memisahkan fenomena ke dalam unsur-unsurnya yang terkecil maka di bab pertama ini kita akan mempelajari segala sesuatu tentang kesadaran dan di bab dua nanti kita akan memisahkan kepadatan faktor-faktor-mental atau *cetasika* dan seterusnya hingga di bab tujuh. Baru di bab kedelapan nanti kita akan mensintesiskan unsur-unsur tersebut untuk melihat fenomena kehidupan secara utuh.

[100] *Nānādhātuyo vinibbhujitvā ghanavinibbhoge kate anattalakkhaṇaṃ yāthāvasarasato upaṭṭhāti.*

Kesadaran yang Berakar pada Kebencian
(*Dosamūlacitta*)—2

✤ 5. Domanassasahagataṃ paṭighasampayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekanti imāni dvepi paṭighasampayuttacittāni nāma.

5. Satu kesadaran yang disertai dengan perasaan dukacita, berasosiasi dengan antipati dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan. Dua inilah yang dinamakan kesadaran yang berasosiasi dengan antipati.

Penjelasan untuk ✤ 5

SETELAH mempelajari kesadaran yang berakar pada keserakahan maka sekarang kita akan masuk ke kelompok kesadaran yang berikutnya yakni kesadaran yang berakar pada kebencian.

Pertama-tama mari kita analisis komponen-komponen yang ada di dalam kesadaran ini:

1. Perasaan dukacita (*domanassavedanā*).
2. Antipati (*paṭigha*).
3. Dorongan (*saṅkhāra*).

Hendaknya diperhatikan bahwa perasaan dukacita selalu muncul bersama dengan antipati. Antipati adalah perilaku batin yang ingin menghancurkan objeknya, walaupun hanya secara mental. Kesadaran ini bisa muncul dengan atau tanpa dorongan.

Pada saat seseorang tiba-tiba marah, maka kesadaran yang disertai dengan perasaan dukacita, berasosiasi dengan antipati dan tanpa dorongan yang muncul. Apabila kemarahan tersebut muncul sebagai akibat dari mendengarkan informasi yang diberikan oleh teman atau akibat dari terus-menerus mengingat-ingat perlakuan buruk yang telah diterima dari orang lain maka kesadaran yang disertai dengan perasaan dukacita, berasosiasi dengan antipati dan dengan dorongan yang muncul.

Perasaan dukacita (*domanassa*) adalah perasaan atau keadaan batin yang tidak baik, suram, gelap dan muram (*duṭṭhu mano*). Perasaan dukacita adalah keadaan hati yang bermuram durja pada saat menikmati enam objek indra yaitu objek-bentuk, objek-telinga, objek-hidung, objek-lidah, objek-sentuhan dan objek-*dhamma*. Perasaan dukacita juga muncul dalam bentuk kesedihan, cemburu, kekikiran, penyesalan dan rasa takut. Sekarang Anda tahu kenapa Buddhisme tidak mengajarkan kepada Anda untuk bersedih pada saat seseorang yang dicintai meninggal dunia. Anda juga tidak diajarkan untuk menyesali dan meratapi apa yang sudah terjadi. Hal ini karena rasa sedih yang muncul pada saat kehilangan orang yang dicintai maupun pada saat menyesali sesuatu yang telah terjadi muncul dari perasaan dukacita.

Seperti halnya dengan kesadaran yang berakar pada keserakahan maka kesadaran yang berakar pada kebencian juga muncul dengan akar yang lain yaitu delusi. Delusi mengelabui batin dengan memberikan data bahwa apabila kemarahan diledakkan maka kita akan bahagia selama-lamanya; sebaliknya apabila tidak meledakkannya maka kita akan menderita selama-lamanya. Inilah khayalan yang diciptakan oleh delusi dan berdampak pada hancurnya kedamaian serta kebahagiaan kita.

Mari kita lihat unsur yang lain yaitu *paṭigha*. *Paṭigha* (antipati) adalah nama lain dari kebencian (*dosa*). Antipati adalah perilaku batin yang seolah-olah ingin memukul dan selalu menunjukkan sikap berlawanan atau bermusuhan dengan objeknya (*virodha*). Antipati tidak bisa *merangkul* objeknya dengan penuh kasih-sayang. Saat kemarahan muncul maka kekejaman pun muncul di dalam batin. Pada saat itu batin seolah-olah ingin memukul dan menghancurkan objek yang menjadi penyebab munculnya kemarahan tersebut. Demikianlah ciri dari antipati yang mempunyai sifat alamiah ganas bengis/kasar (*caṇḍikkasabhāva*).

Pada saat muncul, antipati membentur objeknya tanpa ampun dan tanpa kasih-sayang. Benturan tersebut bisa hanya secara mental, bisa juga—dalam kondisi kemarahan yang sangat kuat—secara fisik. Keadaan batin yang seperti ini sangat buruk, keji dan busuk karena mempunyai perasaan yang rendah dikarenakan keinginannya untuk menghancurkan objek atau bahkan melukai dirinya sendiri. Pada saat antipati muncul maka perasaan yang menyertainya selalu dukacita. Antipati tidak akan pernah muncul bersama dengan perasaan sukacita maupun netral. Jadi perasaan dukacita dan antipati selalu muncul bersama-sama *seperti air kencing bercampur dengan racun*.[101] Apabila seseorang berkata, "*Saya marah seperti ini karena sayang sama kamu*," maka Anda sekarang paham bahwa ucapan seperti itu tidak benar karena rasa marah dan sayang tidak bisa muncul bersamaan.

Walaupun perasaan dukacita dan antipati selalu muncul bersama tetapi keduanya adalah dua *dhamma* yang berbeda. Perasaan dukacita adalah faktor-mental perasaan (*cetasika vedanā*) yang mempunyai karakteristik merasakan objek yang tidak

[101] DhsA 257

menyenangkan[102] dan termasuk dalam agregat perasaan. Sedangkan antipati adalah faktor-mental kebencian (*cetasika dosa*) yang karakteristiknya adalah ganas dan termasuk ke dalam agregat formasi-formasi-mental. [103]

Fungsi dari perasaan dukacita adalah untuk memakan atau tinggal bersama untuk menikmati objek yang tidak menyenangkan.[104] Pada saat kemarahan muncul, maka perasaan dukacita seolah-olah *menempel* pada orang tersebut, tinggal bersama dan menikmati dia *sepuas-puasnya*. Lihatlah, pada keadaan demikian batin tidak berada *di sini* tetapi *di sana*! Dikarenakan sifat *avijjā* yang senantiasa mengejar realitas konvensional maka kemarahan pun menjadi semakin kuat setiap kali mengingat realitas konvensional, yaitu wajah orang tersebut. *Avijjā* tidak suka mengamati realitas hakiki, yaitu perasaan dukacita itu sendiri. Padahal pada saat batin mengamati apa yang sedang terjadi *di sini*, yaitu mengamati perasaan dukacita maka karakteristik ketidakkekalan dan lain-lain akan terlihat dengan jelas dan dengan demikian kemarahan pun bisa dilepaskan sesegera mungkin.

Manifestasi dari perasaan dukacita adalah keadaan batin yang sakit. Dengan demikian perasaan dukacita sesungguhnya adalah masalah internal seseorang yang tidak ada kaitannya dengan orang lain. Seringkali karena ketidaktahuan, pada saat seseorang sedang tidak berbahagia dia kemudian menyalahkan orang lain atas ketidakbahagiaannya. Hal seperti ini tentu saja tidak benar dan tidak bijaksana. Tidak bahagianya dia semata-mata disebabkan oleh masalah psikologis dia sendiri yang tidak ada hubungannya dengan orang lain.

[102] *Aniṭṭhārammaṇānubhavanalakkhaṇa.*
[103] *Caṇḍikkasabhāvo saṅkhārakkhandhapariyāpanno.*
[104] *Aniṭṭhākārasambhogarasaṃ.*

Di sisi lain, karakteristik dari antipati adalah marah dan kasar seperti seekor ular yang menyerang mereka yang menyakitinya. Fungsinya adalah untuk membakar landasan-jantung (*hadayavatthu*). Antipati membuat hati terbakar dan menderita. Inilah mengapa seorang pemarah yang penuh kebencian rentan terhadap berbagai jenis penyakit, seperti misalnya kanker.

Manifestasi dari antipati adalah menyerang, menyakiti atau melukai objeknya, seperti halnya musuh yang mendapatkan kesempatan untuk menyerang. Batin yang disertai oleh antipati adalah batin yang sangat buruk karena mempunyai kualitas perasaan yang rendah (*hīna vedanā*). Dikatakan rendah karena perasaan ini sesungguhnya melukai hatinya sendiri. Kemarahan selalu memakan dirinya sendiri sebagai korban pertama. Orang lain yang menjadi objek kemarahannya belum tentu terluka atau menjadi korban dari kemarahan tersebut.

Kata-kata yang diucapkan oleh batin yang disertai dengan antipati sangat kasar, tanpa makna dan tidak lengkap disampaikan (*asuropa*). Walaupun kata-kata kemarahan telah selesai disampaikan tetapi apa yang disampaikan jauh dari makna yang mengandung kebijaksanaan.

Di dalam kesadaran yang berakar pada kebencian, salah satu dari tiga faktor-mental ini juga bisa muncul bersamanya yaitu kecemburuan, kekikiran dan penyesalan. Dengan kata lain, pada saat kecemburuan, kekikiran atau penyesalan muncul maka pada saat itu *dhamma-dhamma* berikut ini juga muncul bersama, yaitu kebencian, perasaan dukacita dan antipati.

Walaupun pelekatan merupakan fungsi dari

keserakahan—seperti perumpamaan melemparkan daging segar ke dalam penggorengan panas yang tidak berminyak—tetapi kebencian juga memiliki sifat mencengkeram objeknya, seperti seolah-olah menempel pada objeknya. Akan tetapi, apabila keserakahan melekat pada objek untuk disayangi dan tidak untuk dilepaskan, maka kebencian mencengkeram objeknya untuk dihancurkan. Meskipun ada perasaan tidak suka tetapi kebencian tetap mengambil objek tersebut dan mempertahankannya. Inilah mengapa kemarahan dan dendam bisa bertahan selama bertahun-tahun di hati seorang pendendam.

Contoh penjelasan untuk hal tersebut adalah pada saat kemarahan muncul setiap kali mengingat wajah orang yang dibenci. Walaupun orang tersebut tidak ada di hadapannya tetapi wajahnya tetap diingat terus dan perasaan dukacita sangat menikmatinya. Kata-kata menyakitkan yang diucapkan oleh orang tersebut diingat terus sehingga kebencian pun menjadi semakin kuat. Jadi, keserakahan dan kebencian memiliki sifat sama-sama mencengkeram objeknya. Keserakahan mencengkeram objeknya untuk dinikmati, sedangkan kebencian mencengkeram objeknya untuk dihancurkan—seperti seekor lintah yang mengisap darah mangsanya atau ibarat ular yang mencengkeram mangsanya untuk dihancurkan.

Sebab kemunculan perasaan dukacita dan antipati adalah objek yang tidak menyenangkan dan sembilan landasan untuk kemunculan kemarahan.

SEMBILAN LANDASAN UNTUK KEMUNCULAN KEMARAHAN:

(a) Dia telah menyakiti saya.

(b) Dia sedang menyakiti saya.
(c) Dia akan menyakiti saya.
(d) Dia telah menyakiti sahabat saya.
(e) Dia sedang menyakiti sahabat saya.
(f) Dia akan menyakiti sahabat saya.
(g) Dia telah membantu seseorang yang saya benci.
(h) Dia sedang membantu seseorang yang saya benci.
(i) Dia akan membantu seseorang yang saya benci.

CONTOH-CONTOH KEMUNCULAN KESADARAN YANG BERAKAR PADA KEBENCIAN

(a) Seorang ibu mencemaskan masa depan putrinya. Kesadaran yang muncul pada ibu tersebut adalah *domanassasahagata paṭighasampayutta asaṅkhārika citta.*

(b) Setelah mendengar penjelasan ayahnya, seorang anak menjadi sedih karena ditipu oleh temannya. Kesadaran yang muncul pada anak tersebut adalah *domanassasahagata paṭighasampayutta sasaṅkhārika citta.*

Contoh-contoh seperti di atas sangatlah penting untuk Anda pahami supaya Anda bisa menggunakan pengetahuan Anda di dalam kehidupan sehari-hari. *Abhidhamma* bukanlah pelajaran teoretis yang hanya bisa dimanfaatkan untuk memuaskan intelek seseorang, tetapi sebaliknya merupakan ajaran yang dapat memberikan pemahaman yang benar tentang kehidupan. Pemahaman yang benar tentang kehidupan berakibat pada munculnya kedamaian dan kebahagiaan. Seperti

saat ini, kita sudah memahami bahwa kemarahan mempunyai dua variasi kesadaran yaitu dengan dan tanpa dorongan. Dengan pemahaman tersebut maka Anda akan semakin mudah mengenali kemunculan kemarahan. Dengan demikian kemarahan akan lebih cepat dan mudah untuk dilepaskan.

Kita sudah mempelajari sepuluh kesadaran yang tidak baik. Kesadaran yang tidak baik adalah jenis kesadaran yang melakukan perbuatan tidak baik atau melakukan *kamma* buruk seperti membunuh, mencuri, berbohong dan lain-lain. Pada saat terjadi pelanggaran *sīla* maka *hanya kesadaran yang tidak baik inilah, bukan makhluk*[105] yang melakukannya. Yang membunuh makhluk hidup adalah kesadaran yang berakar pada kebencian; yang melakukan pencurian adalah kesadaran yang berakar pada keserakahan atau bisa juga kesadaran yang berakar pada kebencian.

Apabila seseorang mencuri karena didorong oleh keserakahan untuk memiliki barang tersebut, maka kesadaran yang muncul adalah salah satu dari delapan kesadaran yang berakar pada keserakahan. Akan tetapi apabila dia membenci pemilik barang tersebut dan mengambil barangnya hanya untuk membuat pemiliknya menderita, maka kesadaran yang muncul adalah salah satu dari dua kesadaran yang berakar pada kebencian. Saat ini Anda belum mempelajari faktor-faktor-mental (*cetasika*) maka pelanggaran-pelanggaran tersebut di atas hanya dibahas dan diuraikan dengan menggunakan pengetahuan tentang kesadaran saja. Pengalaman-pengalaman hidup yang lain bisa Anda analisis berdasarkan pengetahuan

[105] *Cittasseva, na sattassa.*

Kesadaran yang Berakar pada Delusi
(*Mohamūlacitta*)—2

✤ 6. *Upekkhāsahagataṃ vicikicchāsampayuttamekaṃ, upekkhāsahagataṃ uddhaccasampayuttamekanti imāni dvepi momūhacittāni nāma.*

6. Satu kesadaran yang disertai dengan ketenangan dan berasosiasi dengan keraguan. Satu kesadaran yang disertai dengan ketenangan, dan berasosiasi dengan kebingungan. Dua inilah yang dinamakan kesadaran dengan delusi yang sangat kuat.

Penjelasan untuk ✤ 6:

SETELAH kita mempelajari sepuluh kesadaran yang tidak-baik, maka selanjutnya kita akan mempelajari dua kesadaran tidak-baik yang terakhir. Berbeda dengan kesadaran yang berakar pada keserakahan dan kesadaran yang berakar pada kebencian yang disertai dengan dua akar yaitu keserakahan dan delusi serta kebencian dan delusi, maka kelompok kesadaran terakhir ini hanya memiliki satu akar yaitu delusi. Delusi sering diumpamakan seperti penyakit katarak.[106] Saat menderita katarak, seseorang tidak dapat melihat objek dengan jelas. Demikian pula halnya dengan delusi yang menutupi batin sehingga tidak mampu melihat

[106] Katarak : kekeruhan lensa mata.

karakteristik *anicca, dukkha* dan *anatta* di batin-dan-jasmani. Untuk penjelasan tentang bagaimana delusi mengelabui batin silakan melihat kembali penjelasan-penjelasan yang sudah diberikan sebelumnya.

Keraguan adalah keadaan batin yang kelelahan setelah menginvestigasi karakteristik alamiah (*sabhāva*) dari batin-dan-jasmani. Keraguan juga didefinisikan sebagai keadaan batin yang sakit dan sulit untuk diobati karena tidak tersedianya pengetahuan sebagai obatnya. Disebabkan oleh kelelahan akhirnya kesadaran yang disertai dengan keraguan tidak bisa mengambil objek apa pun dengan kukuh. Sebagai akibatnya kesadaran ini berada dalam kebimbangan dan tidak bisa memutuskan objek mana yang akan diambil. Kesadaran yang disertai dengan keraguan muncul ketika keraguan atau kebimbangan terhadap enam objek indra muncul. Perasaan yang menyertai kemunculannya adalah perasaan netral.

Buku *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* karangan Bhikkhu Bodhi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan keraguan adalah keraguan kepada Buddha, *Dhamma*, *Saṅgha* dan Latihan. Akan tetapi dari kitab penjelasan *Dhammasaṅgaṇī* kita mendapatkan penjelasan yang lebih lengkap yaitu keraguan terhadap enam objek (objek-bentuk, objek-suara, objek-ganda, objek-rasa, objek-sentuhan dan objek-*dhamma*). Jadi, keraguan bisa muncul melalui pintu pancaindra maupun pintu-batin. Sesungguhnya uraian keraguan dari kedua buku tersebut tidak ada perbedaan secara fundamental. Di dalam bukunya, Bhikkhu Bodhi hanya mencantumkan jenis keraguan yang mempunyai kekuatan untuk memunculkan kelahiran di alam bawah. Sedangkan di *Dhammasaṅgaṇī* keraguan diuraikan secara umum, tidak hanya

mencakup keraguan yang bisa memunculkan kelahiran di alam bawah melainkan juga mencakup keraguan yang hanya mempunyai kekuatan untuk menghancurkan kedamaian dan kebahagiaan sesaat.

Saya akan menjelaskan sedikit tentang objek-*dhamma*.[107] Objek *dhamma* atau objek mental terdiri dari enam *dhamma,* yaitu materi yang jernih dan transparan, yang biasa kita sebut sebagai pancaindra (*pasādarūpa*), materi-lembut (*sukhumarūpa*), kesadaran, faktor-faktor-mental, *Nibbāna* dan konsep. Berbeda dengan objek-objek pancaindra yang selalu merupakan objek masa-kini, objek mental bisa berasal dari masa lalu, masa depan, masa kini atau bahkan terbebas dari waktu. Keraguan bisa muncul berkaitan dengan objek-objek tersebut yang muncul di pintu-batin. Anda akan mempelajari jenis-jenis objek di bab ketiga dari buku *Abhidhammatthasaṅgaha*.

Keraguan muncul karena sudah ada keraguan awal. Keraguan yang muncul saat ini akan memperkuat kemunculan keraguan berikutnya dan akan menjadi semakin kuat apabila tidak menemukan *obatnya* dalam hal ini adalah pengetahuan atau kebijaksanaan. Apabila Anda tidak mempunyai pengetahuan matematika yang cukup maka keraguan akan muncul pada saat, misalnya, Anda diminta untuk menghitung hasil dari lima dikalikan lima. Akan tetapi seperti yang sudah saya sampaikan di atas keraguan seperti ini tidak akan memproduksi kelahiran di alam-alam rendah. Efek dari keraguan jenis ini mungkin hanya akan menciptakan rasa malu, kebingungan atau kebingungan sesaat. Akan tetapi apabila dikarenakan kurangnya pengetahuan *Dhamma*

[107] Objek *dhamma* (*dhammārammaṇa*) sudah diuraikan pada saat membahas tentang landasan dan elemen di *Dasatathāgatabala* (Sepuluh Kekuatan *Tathāgata*).

kemudian Anda meragukan Buddha, *Dhamma* dan *Saṅgha* yang berdampak pada rasa enggan untuk melatih *dāna*, *sīla* dan *bhāvanā* maka keraguan yang seperti ini cukup kuat untuk memunculkan kelahiran di alam rendah.

Keraguan juga merupakan salah satu dari lima rintangan batin (*pañcanīvaraṇa*) yang menghalangi seseorang mencapai konsentrasi-benar (*sammāsamādhi*). Sifat dari keraguan adalah kebingungan seperti pada saat seseorang menemukan jalan bercabang dua dan tidak dapat menentukan jalan mana yang harus diambil. Oleh karena itulah keraguan tidak dapat diam meyakini satu hal. Contohnya, pada saat batin menginvestigasi apakah fenomena itu kekal atau tidak, setelah tidak mendapatkan hasil, maka batin bergerak lagi ke objek yang lain. Jadi, pada saat timbul keraguan maka batin akan bergerak terus, tidak mampu berdiam di satu objek, batin tidak mempunyai kecerdasan yang cukup dalam memahami fenomena karena tidak memiliki pengetahuan tentang hal itu. Batin seakan-akan *kaku* sehingga tidak mampu membuat keputusan; menarik diri dari objek dan tidak berani memutuskan sesuatu.

Kesadaran yang berakar pada delusi yang kedua disertai dengan *uddhacca* (kebingungan). Walaupun kebingungan muncul di semua kesadaran yang tidak baik, tetapi karena di kesadaran yang berakar pada delusi yang kedua ini, kebingungan sangat kuat dan dominan maka kebingungan dipakai sebagai nama untuk kesadaran ini.

Kesadaran yang berasosiasi dengan kebingungan adalah kesadaran yang senantiasa berada di atas objek, seolah-olah hanya bergoyang di atas objek. Kebingungan membuat kesadaran tidak bisa fokus pada objeknya. Kesadaran ini berada

dalam keadaan seolah-olah terusik dan senantiasa bergerak karena terlalu bersemangat.

Kesadaran yang disertai dengan kebingungan hanyalah realitas hakiki, *bukan makhluk dan bukan pula seorang laki-laki*.[108] Kebingungan membuat batin senantiasa bergerak, tidak tenang dan berada dalam keadaan kebingungan. Batin senantiasa bergerak ke sana-kemari, kacau dan terguncang seperti sebuah kereta yang bergoyang-goyang. *Kebingungan datang ke tempat keraguan*,[109] karena sifat kebingungan yang sesungguhnya ragu terhadap satu objek; sementara keraguan, ragu terhadap banyak objek. Kedua kesadaran ini sesungguhnya mempunyai ciri yang sama yaitu *menggelinding menjauhi objeknya*.

Apabila kesadaran yang berasosiasi dengan keraguan senantiasa *menggelinding menjauhi objeknya* tanpa pernah memutuskan apa pun, maka kesadaran yang berasosiasi dengan kebingungan hanya *menggelinding menjauhi objeknya* setelah mendapatkan kesempatan untuk memutuskan.

Kitab komentar memberikan perumpamaan tentang batu bulat dan batu kotak untuk menggambarkan perbedaan antara dua kesadaran ini.[110] Apabila sebuah batu yang berbentuk bulat didorong ke bawah dari lereng yang miring maka batu tersebut akan langsung menggelinding tanpa jeda. Sebaliknya, apabila yang didorong adalah batu yang berbentuk kotak maka batu tersebut akan menggelinding sebentar, berhenti, kemudian kembali menggelinding lalu berhenti lagi, menggelinding lagi dan berhenti lagi demikian seterusnya. Batu yang bulat adalah perumpamaan untuk *keraguan* yang selalu lari dari objeknya,

[108] *Na sattassa, na posassa.* (DhsA 260)
[109] *Vicikicchā 'ṭhāne 'uddhaccaṃ hotī'ti āgataṃ.* (Ibid)
[110] DhsA. 260.

sedangkan batu kotak adalah perumpamaan untuk kebingungan yang *menggelinding dan kemudian berhenti sebentar* di satu objek, untuk kemudian pindah ke objek yang lain; demikian seterusnya.

Seperti halnya pada saat seseorang yang sedang bingung dan kemudian memutuskan untuk duduk di satu tempat, tetapi karena hatinya dilanda kebingungan maka ia akhirnya pindah ke tempat lain. Di tempatnya yang baru dia duduk sebentar tetapi kemudian pindah lagi ke tempat lain, demikian seterusnya. Batin orang tersebut tidak tenang (*avūpasama*), kacau dan terganggu (*cetasovikkhepa*).

Dulu pada waktu masih belajar di Myanmar, seorang *yogī* kawan saya terlihat bingung pada saat berlatih meditasi. Pada hari pertama bermeditasi, dia menghadap ke *Buddharūpa*, tetapi beberapa hari kemudian dia pindah menghadap ke dinding, setelah beberapa hari dia pindah lagi ke tempat yang lain sampai akhirnya dia bahkan pindah bermeditasi di luar ruangan. Begitulah kira-kira keadaan batin yang sedang bingung.

Contoh yang lain, pada saat bermeditasi *ānāpānassati,* batin senantiasa mengembara ke sana dan kemari tanpa pernah mampu mengamati napas masuk dan napas keluar sebagai objek meditasi. Kesadaran yang selalu bergerak seperti ini adalah kesadaran yang sedang bingung dan tidak bisa fokus ke objek untuk jangka waktu yang lama. Setelah hinggap di satu objek sebentar, kesadaran kemudian akan bergerak mencari objek yang baru lagi. Demikianlah kira-kira gambaran untuk kesadaran yang berasosiasi dengan kebingungan.

Berbeda dengan *kebingungan*, *keraguan* seolah-olah tidak sempat hinggap ke objek dari kesadarannya. Begitu kesadaran yang berasosiasi dengan keraguan menangkap satu objek, secepat kilat kesadaran akan bergeser lagi untuk mendapatkan objek yang baru; demikian seterusnya seperti batu bulat yang senantiasa menggelinding di jalanan yang menurun. Hal ini terjadi karena di kesadaran yang berasosiasi dengan keraguan tidak ditemukan *adhimokkha*[111] (keputusan). Sebaliknya, *adhimokkha* ditemukan di kesadaran yang berasosiasi dengan kebingungan.

Dua kesadaran yang berakar pada delusi tidak mempunyai akar yang lain selain delusi itu sendiri. Keduanya selalu muncul tanpa disertai dengan pelekatan (*lobha*) dan kebencian (*dosa*). Perasaan yang menyertai kesadaran ini adalah perasaan tenang atau netral (*upekkhā*). Dikarenakan sifatnya yang tidak memerlukan usaha atau energi untuk kemunculannya maka kesadaran ini tidak dibedakan menjadi *dengan atau tanpa dorongan.* Walaupun menurut Ledi Sayadaw[112] kedua kesadaran ini muncul selalu tanpa dorongan.

Kedua kesadaran ini berada dalam keadaan kebingungan karena delusi (*moha*) yang sangat kuat. Sifat dari kesadaran yang berakar pada delusi adalah keadaan batin yang tercerai-berai. Kesadaran ini disebut juga sebagai *momūha* yang berarti penguatan dari *moha.* Jadi kelompok kesadaran ini mempunyai *moha* atau delusi yang sangat kuat yang disebabkan oleh tidak adanya akar-akar lain yang menyertainya.

[111] *Adhimokkha* adalah faktor-mental yang berfungsi untuk melepaskan batin guna menangkap objeknya.

[112] *Bhikkhu* dari Myanmar yang memopulerkan kembali *Abhidhamma* pada abad ke-19.

CONTOH-CONTOH KEMUNCULAN KESADARAN YANG BERAKAR PADA DELUSI

a. Seseorang meragukan kebenaran hukum *kamma*.

Pada saat seperti itu maka kesadaran yang muncul adalah *upekkhāsahagata vicikicchāsampayutta citta* (kesadaran yang disertai dengan ketenangan dan berasosiasi dengan keraguan). Hukum *kamma* adalah hukum yang bekerja di dalam kehidupan yang mengajarkan bahwa perbuatan baik akan menghasilkan kebahagiaan dan perbuatan buruk akan menghasilkan penderitaan. Apabila seseorang tidak percaya kepada hukum *kamma* maka dia akan cenderung ceroboh dan mudah untuk melakukan hal-hal yang tidak baik. Hal ini terjadi karena dia tidak percaya bahwa perbuatan bisa membawa akibat sesuai dengan kualitas moral dari perbuatannya. Inilah mengapa keraguan terhadap hukum *kamma* adalah tidak baik.

b. Seseorang dengan tekun mendengarkan pelajaran di kelas *Abhidhamma*, tetapi tidak bisa memahami apa pun karena pikiran dia mengembara ke sana kemari.

Kesadaran yang muncul adalah *upekkhāsahagata uddhaccasampayutta citta* (kesadaran yang disertai dengan ketenangan dan berasosiasi dengan kebingungan)

LEBIH BAIK MEMPUNYAI PENGETAHUAN DARIPADA TIDAK

Apakah memahami contoh-contoh seperti di atas membuat seseorang menjadi stres ketika menyadari banyaknya kesadaran tidak-baik yang muncul di dalam batinnya? Apakah lebih baik tidak mengetahui itu semua daripada stres? Jawabannya adalah lebih baik mengetahui daripada tidak. Seseorang yang mengetahui perbuatan baik dan perbuatan buruk akan secara alamiah menghindari yang tidak baik dan sebaliknya akan memperbanyak perbuatan yang baik.

Saya akan memberikan sebuah ilustrasi untuk memahami hal tersebut di atas. Ada dua orang yang di depannya masing-masing diletakkan sebuah bola yang panas membara. Orang yang pertama tidak tahu bahwa bola tersebut panas dan bisa membakar tangannya. Sedangkan orang yang kedua tahu bahwa bola tersebut berbahaya untuk dipegang dengan tangan telanjang.

Apabila keduanya diharuskan memegang bola tersebut maka siapakah yang akan lebih menderita? Tentu saja orang pertama yang akan lebih menderita. Ketidaktahuannya akan mendorong dia untuk bertindak ceroboh dengan memegang bola dengan penuh nafsu dan penuh semangat. Sedangkan orang kedua yang tahu bahwa bola tersebut panas akan memegangnya dengan hati-hati. Demikianlah, mereka yang tidak mempunyai pengetahuan *Dhamma* akan lebih menderita dibandingkan mereka yang mengetahuinya karena akan cenderung melakukan perbuatan yang tidak baik berulang-ulang.

Zaman dulu, di India ada praktik spiritual yang meminta pengikutnya untuk memotong binatang ternak guna

dipersembahkan kepada para dewa di tempat-tempat tertentu yang mereka anggap suci. Mereka tidak tahu bahwa membunuh binatang adalah perbuatan yang tidak baik. Karena ketidak-tahuannya maka mereka melakukan perbuatan tidak baik tersebut berulang-ulang. *Kamma* buruk yang dilakukan berulang-ulang akan menjadi semakin kuat dan tentu saja benihnya akan menjadi semakin tidak terhingga. Sementara itu, mereka yang mengetahui bahwa membunuh adalah tidak baik akan berusaha menghentikan dan selanjutnya bertekad untuk tidak melakukannya lagi. Itulah mengapa seseorang yang tidak tahu bahwa apa yang dilakukannya adalah tidak baik akan lebih menderita dibandingkan mereka yang mengetahuinya.

Buddha tidak mengajarkan kepada kita untuk menghindari penderitaan. Di Kebenaran Mulia yang pertama, Buddha mengajarkan bahwa penderitaan harus dipahami dengan sebaik-baiknya. Jadi apabila kesadaran yang tidak-baik sedang muncul maka kita mendapatkan kesempatan untuk menganalisis dan mempelajarinya dengan baik. Kita mendapat kesempatan untuk memahami bagaimana dampak kesadaran tersebut pada batin-dan-jasmani; terhadap persepsi dan reaksi kita; terhadap kebahagiaan dan penderitaan orang lain dan lain-lain. Dengan terus mengamati dan mempelajari setiap kesadaran yang muncul maka kebijaksanaan akan meningkat. Kebijaksanaan tersebut yang akan memutuskan untuk meninggalkan perbuatan-perbuatan yang tidak baik melalui latihan-latihan pengendalian diri hingga puncaknya adalah kebijaksanaan yang muncul di kesadaran Jalan yang menghancurkan kotoran-kotoran batin.

KAMMA DAN BUAHNYA

Kita sudah selesai mempelajari dua belas kesadaran yang tidak baik. Seperti yang sudah disampaikan di atas bahwa dua belas kesadaran tersebut adalah kesadaran yang melakukan kejahatan, yang melanggar *sīla* atau yang melakukan *kamma* buruk.

Berkaitan dengan *kamma* maka kita hendaknya memahami kemunculan dari buah *kamma*. Buah *kamma* muncul di dua momen berikut ini:

1. Di momen kelahiran-kembali dengan memunculkan kesadaran penyambung-kelahiran-kembali, faktor-faktor-mental yang muncul bersamanya dan kelompok materi, yaitu *deka-landasan-jantung* (*vatthu-dassaka*), *deka-tubuh* (*kāyadassaka*), *deka-jenis-kelamin* (*bhavadassaka*).[113] Tiga deka ini adalah cikal bakal pembentukan jantung, tubuh dan jenis kelamin. *Kamma* membuahkan hasil bahkan di momen pertama di setiap kehidupan.

2. Di sepanjang masa kehidupan. *Kamma* terus-menerus berbuah di masa kehidupan, persis setelah lenyapnya kesadaran-penyambung-kelahiran-kembali hingga munculnya kesadaran-kematian (*cuti citta*).

Dari dua belas kesadaran yang tidak baik hanya sebelas kesadaran (kecuali kesadaran yang berasosiasi dengan kebingungan) yang mempunyai kekuatan untuk memunculkan

[113] Deka diartikan sebagai kelompok materi yang terdiri dari sepuluh materi.

kelahiran-kembali. Kesadaran yang berasosiasi dengan kebingungan tidak bisa menghasilkan kelahiran-kembali karena kesadaran tersebut bukanlah kesadaran yang *harus dihilangkan oleh pandangan* (*dassana*).[114] *Pandangan* adalah istilah untuk kesadaran Jalan *sotāpatti*. Dengan kata lain, kesadaran yang berasosiasi dengan kebingungan bukanlah kesadaran yang dilenyapkan oleh Jalan *sotāpatti*. Seorang *sotāpanna,* walaupun masih mempunyai kesadaran yang berasosiasi dengan kebingungan, tidak akan lahir di alam yang penuh penderitaan. Hal ini juga berarti bahwa kesadaran yang berasosiasi dengan kebingungan tidak bisa memunculkan kelahiran kembali.

Sebaliknya, sebelas kesadaran yang lain mempunyai kekuatan untuk menghasilkan kelahiran di empat alam yang penuh penderitaan. Walaupun, sebagai *kamma*, kesadaran-kesadaran tersebut akan menghasilkan buah hanya apabila sebab dan kondisi yang dibutuhkan terpenuhi.

[114] *Dassanenapahātabba.* (DhsA 261)

Penutup

✤ 7. *Iccevaṃ sabbathāpi*
dvādasākusalacittāni samattāni.

✤ 8. *Aṭṭhadhā lobhamūlāni, Dosamūlāni ca dvidhā.*
Mohamūlāni ca dveti, Dvādasākusalā siyuṃ.

7. Demikianlah akhir dari dua belas kesadaran yang tidak-baik lengkap dengan semua aspeknya.

8. Dua belas kesadaran yang tidak baik yaitu delapan yang berakar pada keserakahan, dua yang berakar pada kebencian dan dua yang berakar pada delusi.

Penjelasan untuk ✤ 7 - 8

DUA belas kesadaran yang tidak baik telah selesai diuraikan dengan tiga model asosiasi yakni dengan perasaan sukacita, dukacita atau ketenangan; dengan pandangan-salah atau tidak, dengan antipati, spontan atau tidak; dengan keraguan atau kebingungan. Keserakahan disebut sebagai akar karena kemampuannya dalam membuat kesadaran menjadi kukuh, demikian juga dengan kebencian dan delusi. Dari dua belas kesadaran yang tidak baik, delapan kesadaran berakar pada keserakahan; dua berakar pada kebencian dan dua pada delusi.

2. Kesadaran Tanpa-Akar—18
(*Ahetukacitta*)

Kesadaran Resultan Tidak-baik
(*Akusalavipākacitta*)—7

✤ 9. *Upekkhāsahagataṃ cakkhuviññāṇaṃ,*
Tathā sotaviññāṇaṃ, ghānaviññāṇaṃ,
Jivhāviññāṇaṃ dukkhasahagataṃ
Kāyaviññāṇaṃ, upekkhāsahagataṃ
Sampaṭicchanacittaṃ,
Upekkhāsahagataṃ santīraṇacittañceti
Imāni sattapi akusalavipākacittāni nāma.

9.Kesadaran-mata yang disertai dengan ketenangan, demikian pula dengan kesadaran-telinga, kesadaran-hidung, kesadaran-lidah; kesadaran-tubuh yang disertai dengan rasa-sakit; kesadaran-menerima yang disertai dengan ketenangan dan kesadaran-menginvestigasi yang disertai dengan ketenangan. Tujuh inilah yang dinamakan kesadaran resultan yang tidak-baik.

Penjelasan untuk ✤ 9

TOPIK kita kali ini adalah tentang jenis-jenis kesadaran tanpa-akar yang berfungsi untuk mengarahkan ke pintu pancaindra, melihat, mendengar, menghidu, mengecap, merasakan sentuhan pada tubuh, menerima objek pancaindra, yang menginvestigasi objek tersebut, yang memutuskan apakah objek tersebut baik atau buruk dan kesadaran yang memproduksi senyuman para Buddha, *arahanta* dan *Paccekabuddha*.

Tabel I. 6
Kesadaran tanpa-akar *(Ahetuka citta)*

No.	Kesadaran No.	Jenis	Perasaan	Kesadaran
1	{ 13 }	Kesadaran resultan tidak-baik	Ketenangan	Kesadaran-mata
2	{ 14 }			Kesadaran-telinga
3	{ 15 }			Kesadaran-hidung
4	{ 16 }			Kesadaran-lidah
5	{ 17 }		Duka	Kesadaran-tubuh
6	{ 18 }		Ketenangan	Menerima
7	{ 19 }			Menginvestigasi
8	{ 20 }	Kesadaran tanpa-akar resultan-baik	Ketenangan	Kesadaran-mata
9	{ 21 }			Kesadaran-telinga
10	{ 22 }			Kesadaran-hidung
11	{ 23 }			Kesadaran-lidah
12	{ 24 }		Suka	Kesadaran-tubuh
13	{ 25 }		Ketenangan	Menerima
14	{ 26 }		Sukacita	Menginvestigasi
15	{ 27 }		Ketenangan	
16	{ 28 }	Kesadaran fungsional tanpa-akar	Ketenangan	Mengarahkan ke pintu pancaindra
17	{ 29 }			Mengarahkan ke pintu batin
18	{ 30 }		Sukacita	Memproduksi senyuman

Kesadaran tanpa-akar inilah sesungguhnya yang melihat, mendengar, menghidu, mengecap dan merasakan sentuhan. *Tidak ada orang yang melakukan perbuatan, yang ada hanyalah perbuatan.*[115] Aksi perbuatan tersebut dilakukan oleh kesadaran; bukan Diri atau roh yang melakukannya. Jadi, tidak ada makhluk yang melihat, mendengar dan seterusnya; yang ada hanyalah proses kemunculan kesadaran yang melakukan fungsinya untuk melihat, mendengar dan seterusnya.

Apabila tidak ada orang yang berbuat lalu siapakah yang menderita? Siapakah yang sedih, menangis dan menderita? *Tidak ada orang—siapa pun—yang menderita, yang ada*

[115] *Kārako na, kiriyāva vijjati.* (VibhA 89)

hanyalah penderitaan.[116] Kesadaranlah yang menderita (kalau Anda sudah belajar bab dua maka Anda akan mengatakan perasaan atau *vedanā*)! Tidak ada orang yang melanggar *sīla*, jadi siapa yang melanggar? Kesadaran yang berakar pada keserakahan atau kebencian yang melanggar *sīla*!Menerapkan pengetahuan *Abhidhamma* dengan cara seperti ini akan bermanfaat guna meningkatkan kebijaksanaan Anda.

PERUMPAMAAN UNTUK PROSES MELIHAT

Kemunculan kesadaran-kesadaran tanpa-akar di dalam proses kognitif pintu-mata digambarkan dengan perumpamaan tentang *anak desa* berikut ini (*gamillo*).[117] Anak-anak desa bermain-main dengan debu di tengah jalan. Kemudian sekeping uang logam jatuh mengenai tangan salah satu dari mereka. "*Benda apa ini yang mengenai tanganku?*" tanya anak tersebut. Kemudian salah satu dari mereka berkata, "*Ini benda berwarna putih*." Anak yang lain lagi menggenggam kuat-kuat uang logam yang berdebu tersebut. Anak yang lain lagi berkata, "*Ini benda berbentuk kotak*." Temannya yang lain berkata, "*Ini senilai satu kahāpaṇa*."[118] Kemudian dia mengambil uang logam tersebut dan memberikannya kepada ibunya yang kemudian memakainya untuk perhiasan.

Dalam cerita ini, anak-anak desa yang bermain-main dengan debu di tengah jalan adalah perumpamaan untuk arus kesadaran *bhavaṅga*. Uang logam yang jatuh mengenai tangan

[116] *Dukkhameva hi na koci dukkhito.*
[117] DhsA 281.
[118] Uang logam India di zaman dulu

adalah perumpamaan untuk objek-bentuk yang *menyentuh* atau berada di dalam jangkauan sensitivitas-mata. Anak yang menanyakan, "*Benda apa ini?*" adalah perumpamaan untuk kesadaran yang mengarahkan ke pintu pancaindra yang sekaligus *mengganggu* dan menghentikan arus *bhavaṅga* untuk kemudian mengambil objek-bentuk tadi. "*Ini benda berwarna putih*" adalah perumpamaan kemunculan kesadaran-mata yang melakukan fungsinya untuk melihat. Anak yang menggenggam kuat-kuat uang logam yang berdebu adalah perumpamaan untuk kemunculan kesadaran-menerima yang menerima objek.

Anak yang berkata, "*Ini benda berbentuk kotak*" adalah perumpamaan untuk kesadaran-menginvestigasi yang memeriksa objek. "*Ini senilai satu kahāpaṇa*" adalah perumpamaan untuk kesadaran-memutuskan yang memutuskan apakah objek tersebut baik atau tidak. Ibu yang memakainya untuk perhiasan adalah perumpamaan untuk *javana* yang menikmati objek secara penuh.

Tabel I. 7
Proses Kognitif Pintu-Mata Lengkap

Arus *Bhavaṇga*	***		
Atītabhavaṇga - *Bhavaṇga* Lampau	***	1	
Bhavaṇgacalana - Getaran *Bhavaṇga*	***	2	
Bhavaṇgupaccheda - Penghentian *Bhavaṇga*	***	3	
Pañcadvāravajjana - Yang mengarahkan ke Pintu Pancaindra	***	4	**14 Momen Kesadaran**
Cakkhuviññāṇa - Kesadaran Mata	***	5	
Sampaṭicchana - Kesadaran Menerima	***	6	
Santīrana - Kesadaran Menginvestigasi	***	7	
Voṭṭhabbana - Kesadaran Memutuskan	***	8	
	***	9	
	***	10	
	***	11	
Javana - Impuls	***	12	
	***	13	
	***	14	
	***	15	
Tadārammaṇa - Kesadaran yang Mempertahankan Objek	***	16	
Tadārammaṇa - Kesadaran yang Mempertahankan Objek	***	17	
Arus *Bhavaṇga*	***		

Catatan:

*** Tiga sub-momen dari kesadaran, yaitu sub-momen kemunculan, kelangsungan dan penguraian

Dalam proses tersebut di atas, kemunculan kesadaran yang mengarahkan ke pintu pancaindra mengganggu arus *bhavaṅga* tanpa melihat objeknya. Kesadaran-menerima yang menerima objek tanpa melihatnya. Kesadaran-menginvestigasi yang memeriksa objek tanpa melihatnya. Kesadaran-memutuskan yang menentukan apakah objek tersebut baik atau buruk juga tanpa melihatnya. *Javana* menikmati objek secara penuh juga tanpa melihatnya.[119] Hanya kesadaran-matalah yang melakukan fungsi untuk melihat objek-bentuk. Demikianlah proses kognitif pintu-mata terjadi. Sekarang Anda mengetahui bahwa ternyata proses melihat tidak sesederhana yang Anda bayangkan sebelumnya. Di dalam proses melihat objek-bentuk ternyata melibatkan banyak kesadaran yang muncul untuk melakukan fungsi spesifiknya dan kemudian lenyap untuk mengondisikan kemunculan kesadaran lainnya.

URAIAN UNTUK KESADARAN TANPA-AKAR

Mari kita bahas kelompok kesadaran tanpa-akar ini. Kata *tathā* di teks di atas artinya *demikian pula*, yang mengandung pengertian bahwa kesadaran nomor dua, tiga dan empat harus juga ditambahkan *upekkhāsahagata* (disertai dengan ketenangan).

[119] Lihat Tabel I. 7 untuk detail proses kognitif pintu-mata.

Dengan demikian nama-nama untuk kesadaran tanpa-akar resultan yang tidak-baik secara lengkap menjadi seperti di bawah ini:

- *Upekkhāsahagata cakkhuviññāṇa*
  (kesadaran-mata yang disertai dengan ketenangan).
- *Upekkhāsahagata sotaviññāṇa*
  (kesadaran-telinga yang disertai dengan ketenangan).
- *Upekkhāsahagata ghānaviññāṇa*
  (kesadaran-hidung yang disertai dengan ketenangan).
- *Upekkhāsahagata jivhāviññāṇa*
  (kesadaran-lidah yang disertai dengan ketenangan).
- *Dukkhasahagata kāyaviññāṇa*
  (kesadaran-tubuh yang disertai dengan rasa-sakit).
- *Upekkhāsahagata sampaṭicchanacitta*
  (kesadaran-menerima disertai dengan ketenangan).
- *Upekkhāsahagata santīraṇacitta*
  (kesadaran-menginvestigasi disertai ketenangan).

Tujuh kesadaran di atas dinamakan *kesadaran resultan yang tidak-baik*. Untuk kelompok kesadaran ini kita tidak perlu menambahkan nama *tanpa-akar* karena kesadaran resultan yang tidak-baik selalu tanpa-akar; tidak ada yang dengan akar.

Walaupun jenis kesadaran ini disebut sebagai *tidak-baik* tetapi bukan berarti kesadaran ini adalah jenis kesadaran yang tidak baik. Jenis kesadaran ini secara *kamma* tidak bisa ditentukan (*abyākata*) apakah *kamma* baik atau *kamma* buruk. Kata *tidak-baik* di sini mengandung arti bahwa kesadaran ini lahir atau hasil dari *kamma* tidak-baik yang telah muncul di masa lalu. Dengan kata lain, kesadaran inilah yang memetik buah *kamma* buruk!

Pada awal kita belajar *Abhidhamma* sudah pernah disampaikan tentang empat jenis kesadaran yaitu:

1. *Kusala citta* (kesadaran yang baik).
2. *Akusala citta* (kesadaran yang tidak-baik).
3. *Vipāka citta* (kesadaran resultan).
4. *Kiriya citta* (kesadaran fungsional).

Kesadaran resultan yang tidak-baik, sesuai namanya, adalah jenis kesadaran resultan. Pada saat *kamma* buruk berbuah melalui mata—yaitu pada saat melihat objek-mata yang tidak baik—maka kesadaran-mata resultan tidak-baik yang disertai dengan ketenanganlah yang melihat objek tersebut. Pada saat *kamma* buruk berbuah melalui telinga—dalam bentuk mendengar suara yang tidak menyenangkan seperti caci-maki atau fitnah—maka kesadaran-telinga resultan tidak-baik yang disertai dengan ketenanganlah yang mendengarnya. Untuk kesadaran pancaindra yang lain harap dipahami dengan cara yang sama. Demikianlah pengertian untuk kesadaran resultan yang tidak baik.

MUNCULNYA SAKIT HATI PADA SAAT MENDENGARKAN OBJEK PANCAINDRA

Sekarang perhatikanlah perasaan yang muncul di setiap kesadaran pancaindra tersebut. Pada saat kesadaran-kesadaran pancaindra tersebut sedang menangkap objeknya masing-masing maka perasaan yang menyertainya adalah *upekkhā* atau ketenangan. Kalau memang hanya ketenangan yang muncul, lalu kenapa seseorang bisa menderita dan merasakan sakit hati pada saat, misalnya, mendengar kata-kata yang tidak baik yang ditujukan kepada dia?

Penjelasannya adalah seperti ini. Kesadaran-telinga mendengar suara *di saat ini* yang benar-benar ada dan merupakan realitas hakiki. Akan tetapi sesaat kemudian suara tersebut lenyap. Suara yang sudah lenyap tersebut *direkam dan diambil* oleh proses kognitif pintu-batin untuk diolah dengan menggabungkan banyak hal menjadi satu berdasarkan pengalaman dan persepsi masa lalu dan juga budaya serta nilai-nilai kehidupan yang dia terima dari orang tua dan leluhur, juga berdasarkan segala sesuatu yang sudah dia pelajari di sekolah dan lain-lain. Pada tahapan ini objek dari kesadaran bukanlah realitas hakiki lagi melainkan konsep.

Jadi, rasa sakit hati tersebut sesungguhnya bukan disebabkan oleh suara yang muncul di proses-kognitif pintu-telinga. Suara, yang merupakan realitas hakiki, telah digabungkan dengan banyak hal sehingga berubah menjadi *konsep* yang muncul di proses kognitif pintu-batin. Yang terjadi sesungguhnya adalah bahwa orang tersebut telah kehilangan perhatian-penuhnya sehingga dia telah berada di masa lalu! Dia telah menilai suara tersebut berdasarkan data-data dari masa lalu! Dengan kata lain, dia tidak mendengar suara tersebut apa adanya melainkan suara yang telah tercemar dengan persepsi dia sendiri. Itulah mengapa dia kemudian bereaksi secara negatif dan merasa sakit hati ketika mendengar suara tersebut.

Hal itu terjadi karena perhatian yang tidak bijaksana (*ayoniso manasikāra*) telah membuat batin menjadi semakin terdistorsi yaitu memahami *konsep* tersebut sebagai fenomena yang nyata dan kekal yang telah menyinggung *harga-diri*. Akhirnya, penderitaan pun muncul dikarenakan persepsi dan reaksi dia yang tidak bijaksana. Seandainya saja dia bisa mengembangkan perhatian yang bijaksana (*yoniso manasikāra*) dan melihat bahwa suara sebagai suara yang hanya merupakan objek yang muncul-

lenyap serta merupakan produk dari *kamma* buruk yang telah dilakukan di masa lalu maka dia bisa terhindar dari penderitaan ciptaannya sendiri.

Sesungguhnya kata-kata yang tidak baik tersebut didengarkan oleh kesadaran-telinga dengan perasaan *upekkhā.* Akan tetapi karena kata-kata tersebut telah *diolah* oleh *kilesa* menjadi konsep maka akhirnya menjadi menyakitkan. Lalu siapa yang salah di sini? Orang yang mengucapkan kata-kata tidak baik atau dirinya sendiri? Persepsi dan reaksi negatif orang tersebutlah yang telah membuatnya sakit hati!

Penjelasan di atas hanyalah salah satu contoh tentang bagaimana persepsi yang sudah terdistorsi sejak banyak kehidupan di masa lalu telah menghancurkan kedamaian dan kebahagiaan kita. Persepsi tersebut menghasilkan reaksi negatif dalam bentuk kesedihan atau bahkan yang lebih agresif lagi yaitu membalas dendam. Sakit hati, kemarahan, kebencian dan semua emosi negatif yang lain bukanlah masalah interpersonal—yang melibatkan lebih dari satu orang. Sebaliknya, emosi negatif adalah masalah personal; masalah dengan diri kita sendiri dan tidak ada hubungannya dengan orang lain. Kalau kita masih mempunyai kebencian terhadap orang lain maka hal ini disebabkan karena kita belum berhasil menghancurkan kesadaran yang berakar pada kebencian bukan karena perbuatan yang dilakukan oleh orang tersebut.

KESADARAN TANPA-AKAR

Setelah menganalisis kesadaran yang tidak-baik menjadi tiga kelompok berdasarkan perbedaan akarnya dan menjadi dua belas berdasarkan perbedaan asosiasi dan lain-lain, Ācariya

Anuruddha kemudian menunjukkan jenis kesadaran yang tanpa-akar yang semuanya ada tiga kategori yaitu resultan yang tidak-baik, resultan yang baik dan fungsional.

Kesadaran yang mempunyai akar sifatnya kukuh. Hal inilah yang menyebabkan kesadaran tersebut mudah untuk dirasakan dan dikenali. Sebaliknya kesadaran tanpa-akar sifatnya tidak stabil, diibaratkan seperti lumut yang mudah rontok sehingga secara umum lebih sulit untuk dikenali dengan pengamatan biasa—kecuali kesadaran-tubuh.

Kalau *samādhi* tidak kuat, tidak berkembang sampai mencapai *sammāsamādhi*, maka kita akan kesulitan untuk bisa mengenali kesadaran-kesadaran tanpa-akar ini.

Kesadaran resultan, dikarenakan hanya merupakan hasil atau buah dari *kamma*, tidak bisa disebut sebagai baik atau tidak-baik. Tujuh kesadaran resultan yang tidak-baik dibedakan berdasarkan pendukung kemunculannya yakni mata, telinga, hidung, lidah dan tubuh. Kesadaran ini juga dibedakan sesuai dengan fungsinya yaitu untuk melihat, mendengar, menghidu, mengecap, menyentuh, menerima, menginvestigasi, mengarahkan ke lima pintu-indra, memutuskan dan memproduksi senyuman *Arahanta*. Sekarang mari kita analisis satu per satu.

MATA (*CAKKHU*)

Mata adalah jenis materi (*rūpa*) yang—setelah diarahkan oleh kesadaran (*viññāṇa*)—melihat (*cakkhati*) objek-mata, seolah-olah memberi tahu apakah objek tersebut sama atau tidak

(*samavisamaṃ ācikkhantaṃ*); atau seolah-olah menikmati wujud/objek-mata (*rūpaṃ assādentaṃ*). Itulah definisi mata yang diberikan oleh *Vibhāvinīṭīkā*.

Walaupun di *Majjhima Nikāya*, Buddha berkata, "Māgaṇḍiya*, mata bersenang-senang di objek mata, bergembira dan bersukacita di objek-bentuk*,"[120] tetapi yang bersenang-senang di sini adalah kesadaran-mata bukan sensitivitas-mata.[121] Walaupun demikian kesadaran-mata (*cakkhuviññāṇa*) tidak bisa muncul tanpa sensitivitas-mata. Di Bab VI kita akan mempelajari segala sesuatu tentang materi, salah satunya adalah sensitivitas-mata atau sensitivitas-mata (*cakkhupasāda*). Sensitivitas-mata tidak bisa dilihat melalui proses kognitif di pintu-mata melainkan melalui proses kognitif di pintu-batin dengan bantuan konsentrasi-benar. Jenis materi ini lahir dari *kamma* dan bersumber pada hasrat/keinginan untuk melihat di masa lalu.

Kesadaran yang kemunculannya bergantung kepada mata disebut sebagai kesadaran-mata atau *cakkhuviññāṇa*.[122] Sebagai fenomena materi, sensitivitas-mata tidak mempunyai kemampuan untuk mengenali objek. Proses kognitif terhadap objek dilakukan oleh kesadaran dan faktor-faktor-mental. Jadi, materi yang disebut sebagai mata di sini hanya berfungsi untuk menjadi pendukung kemunculan kesadaran-mata.

Karakteristik[123] dari kesadaran-mata adalah menyadari adanya objek-bentuk dengan bergantung kepada sensitivitas-mata. Fungsi dari kesadaran-mata adalah untuk mengambil objek-bentuk. Manifestasi dari kesadaran-mata adalah berhadap-

[120] M 1.503
[121] Secara teknis disebut sensitivitas-mata (*cakkhupasāda*) atau materi-transparansi-mata.
[122] Kesadaran-mata adalah kesadaran yang ada karena mata, yang berproses dari mata; yang duduk (berdiam/diproduksi) di mata. (DhsA 262)
[123] DhsA 262.

hadapan dengan objek-bentuk. Sebab terdekat kemunculan kesadaran-mata adalah kelenyapan kesadaran yang mengarahkan ke pintu pancaindra (*pañcadvārāvajjana citta*)[124] yang mengambil objek-bentuk.[125] Walaupun faktor-mental *ekaggatā* (kemanunggalan)[126] muncul bersamanya tetapi karena kesadaran-mata adalah tanpa-akar—sangat lemah (*dubbalaṃ cittaṃ*)—maka kesadaran ini tidak mampu mencapai kestabilan.

TELINGA (*SOTA*)

Telinga adalah fenomena materi (*rūpa*) yang diarahkan oleh kesadaran untuk mendengar suara.[127] Kesadaran yang kemunculannya bergantung kepada sensitivitas-telinga disebut sebagai kesadaran-telinga.

Untuk uraian selanjutnya tentang kesadaran-telinga, kesadaran-hidung, kesadaran-lidah, kesadaran-tubuh serta karakteristik dari telinga, hidung, lidah dan tubuh hendaknya dipahami dengan logika yang sama seperti yang terdapat pada penjelasan tentang sensitivitas-mata di atas.

HIDUNG (*GHĀNA*)

Definisi sensitivitas-hidung adalah fenomena materi yang menghidu atau yang *menggenggam* ganda. Kesadaran yang kemunculannya bergantung kepada sensitivitas-hidung disebut sebagai kesadaran-hidung.

[124] *Kiriyamanodhātu* adalah nama yang dipakai di *Dhammasaṅgaṇī*.

[125] Di sini ditegaskan bahwa *pañcadvārāvajjana citta* yang mengambil objek matalah yang dimaksud, bukan yang mengambil objek suara dan lain-lain.

[126] *Ekaggatā* adalah faktor mental yang berfungsi untuk mempersatukan semua *citta* dan *cetasika* yang muncul bersamanya. Pada saat *ekaggatā* berkembang secara maksimal maka disebut sebagai *samādhi.*

[127] Vibhv 84. (VRI)

LIDAH (*JIVHĀ*)

Sebagai dasar kehidupan, maka rasa disebut sebagai kehidupan (*jivita*).[128] Sensitivitas-lidah (*jivhā*) adalah materi yang memberi sinyal dan condong kepada rasa. Begitulah metode filologi yang dipakai oleh para guru *Atthakathā* di masa lalu untuk mendefinisikan istilah-istilah teknis di dalam *Abhidhamma*. Semua definisi ini diberikan secara detail agar kita tidak keliru memahaminya dan akhirnya kita bisa merealisasinya dengan benar.

TUBUH (*KĀYA*)

Tubuh adalah tempat untuk kemunculan *dhamma* yang tidak baik dan menjijikkan, contohnya rambut kepala, bulu tubuh, kuku, gigi, kulit, daging, otot, urine dan lain-lain. Sensitivitas-tubuh (*kāyapasāda*) disebut juga sebagai tubuh karena kemunculannya berada di tubuh.

Apabila sensitivitas-mata ada di tengah bola mata kita, sensitivitas-telinga ada di dalam telinga maka sensitivitas-tubuh ada di seluruh tubuh yang bisa merasakan sentuhan kecuali rambut, kuku, dan kulit tebal atau mati. Inilah mengapa ketika rambut kepala Anda sedang dipotong, Anda tidak menjerit-jerit kesakitan. Kuku Anda juga bukan merupakan sensitivitas-tubuh. Demikian pula halnya dengan kulit tubuh yang tebal atau telah mati. Selain yang disebutkan di atas, di semua bagian tubuh terdapat sensitivitas-tubuh. Jadi, sekarang Anda paham apa yang dimaksud oleh guru-guru pada saat mereka mengatakan bahwa kesadaran atau batin ada di seluruh tubuh.

[128] *Jīvitanimittaṃ raso jīvitaṃ.*

Sifat alamiah dari sensitivitas-tubuh adalah untuk *mengambil* objek-sentuhan (*poṭṭhabbārammaṇa*).[129] Objek-sentuhan adalah fenomena materi yang terdiri dari tiga elemen yaitu elemen-tanah, elemen-api dan elemen-angin. Sementara itu, elemen-air hanya bisa dikenali melalui batin dan tidak bisa dirasakan dengan sentuhan.

RASA-SAKIT/DUKA (*DUKKHA*)

Definisi rasa-sakit atau duka (*dukkha*) adalah *dhamma* menjijikkan (*dukucchita*) yang menghancurkan (*khanati*) kenyamanan tubuh; atau *dhamma* yang sangat sulit untuk ditahan; atau disebut sebagai duka karena mengondisikan keadaan yang penuh kesulitan (*dukkara*).

Pada saat tubuh berbenturan dengan benda keras maka rasa sakit/duka muncul sebagai buah dari *kamma* buruk masa lalu. Kata *dukkha* di sini harus dipahami sebagai perasaan atau *vedanā*, bukan sebagai *dukkha* di dalam karakteristik umum dari batin-dan-jasmani atau bukan pula *dukkha* di kebenaran mulia yang dinamakan penderitaan (*dukkha ariyasacca*).

YANG-MENERIMA (*SAMPAṬICCHANA*)

Disebut sebagai *yang-menerima* karena kesadaran ini muncul untuk menerima objek pancaindra yang telah diambil oleh kesadaran pancaindra (*pañcaviññāṇagahita*). Kalau Anda lihat di tabel I.7 tentang proses-kognitif, kesadaran-yang-menerima berada di nomor enam yang muncul setelah kelenyapan kesadaran-mata.

[129] Yang sesungguhnya merasakan benda-berwujud bukanlah tubuh tetapi kesadaran-tubuh atau *kāyaviññāṇa*.

YANG-MENGINVESTIGASI (*SANTĪRAṆA*)

Yang-menginvestigasi menginvestigasi objek-bentuk dan lain-lain yang telah diambil oleh *yang-menerima* serta menilainya secara menyeluruh.[130] Dengan kata lain, kesadaran *yang-menginvestigasi* muncul setelah kelenyapan kesadaran *yang-menerima* (*sampaṭicchana*).

RESULTAN (*VIPĀKA*)

Resultan adalah wujud alamiah yang asalnya dari kamma baik atau kamma tidak baik yang saling berlawanan satu dengan yang lainnya.[131] Kata *pāka* di *vipāka* berarti masak atau matang—merujuk kepada keadaan buah yang sudah masak. Akan tetapi di sini kita terjemahkan menjadi resultan. Resultan yang tidak-baik, dengan demikian, berarti buah dari *kamma* tidak-baik yang telah dilakukan di masa lalu. Sebaliknya resultan yang baik adalah buah dari *kamma* baik yang telah dilakukan di masa lalu.

Istilah *resultan* di sini hanya merujuk kepada *dhamma* nonmateri (*arūpa dhamma)* dan bukan merujuk kepada *dhamma* yang bersifat materi (*rūpa*). Memang benar bahwa di antara materi-materi tertentu terdapat materi yang berasal dari *kamma*, misalnya sensitivitas-mata dan lain-lain; tetapi materi tersebut tidak bisa dikatakan sebagai resultan. Dengan demikian maka kesadaran yang merupakan buah dari *kamma* yang tidak-baik disebut sebagai kesadaran-resultan yang tidak-baik.

[130] *Sammā tīreti yathāsampaṭicchitaṃ rūpādiārammaṇaṃ vīmaṃsatīti santīraṇaṃ* . (Vibhv)
[131] *Aññamaññaviruddhānaṃ kusalākusalānaṃ pākāti vipākā.* (Vibhv)

Kesadaran Tanpa-Akar Resultan Baik
(*Kusalavipāka Ahetukacitta*)—8

✤ 10. *Upekkhāsahagataṃ kusalavipākaṃ cakkhuviññāṇaṃ, tathā sotaviññāṇaṃ, ghānaviññāṇaṃ, jivhāviññāṇaṃ, sukhasahagataṃ kāyaviññāṇaṃ, upekkhāsahagataṃ sampaṭicchanacittaṃ, somanassasahagataṃ santīraṇacittaṃ, upekkhāsahagataṃ santīraṇacittañceti imāni aṭṭhapi kusalavipākāhetukacittāni nāma.*

10. Kesadaran-mata resultan yang baik dan disertai dengan ketenangan, demikian pula dengan kesadaran-telinga, kesadaran-hidung, kesadaran-lidah; kesadaran-tubuh yang disertai dengan perasaan suka, kesadaran-menerima yang disertai dengan ketenangan; kesadaran-menginvestigasi yang disertai dengan sukacita dan kesadaran-menginvestigasi yang disertai dengan ketenangan. Delapan inilah yang dinamakan kesadaran tanpa-akar resultan yang baik.

Penjelasan untuk ✤ 10

NAMA-NAMA kesadaran tanpa-akar resultan yang baik adalah sebagai berikut:

- *Upekkhāsahagata kusalavipāka cakkhuviññāṇa* (kesadaran-mata resultan yang baik dan disertai dengan ketenangan);

- *Upekkhāsahagata kusalavipāka sotaviññāṇa* (kesadaran-telinga resultan yang baik dan disertai dengan ketenangan)*;*
- *Upekkhāsahagata kusalavipāka ghānaviññāṇa* (kesadaran-hidung resultan yang baik dan disertai dengan ketenangan)*;*
- *Upekkhāsahagata kusalavipāka jivhāviññāṇa* (kesadaran-lidah resultan yang baik dan disertai dengan ketenangan)*;*
- *Sukhasahagata kusalavipāka kāyaviññāṇa* (kesadaran-tubuh resultan yang baik dan disertai dengan perasaan suka)*;*
- *Upekkhāsahagata kusalavipāka sampaṭicchanacitta* (kesadaran-menerima resultan yang baik dan disertai dengan ketenangan)*;*
- *Somanassasahagata kusalavipāka santīraṇacitta* (kesadaran-menginvestigasi resultan yang baik dan disertai dengan sukacita)*;*
- *Upekkhāsahagata kusalavipāka santīraṇacitta* (kesadaran-menginvestigasi resultan yang baik dan disertai dengan ketenangan)*;*

Berbeda dengan kelompok sebelumnya yang hanya berjumlah tujuh kesadaran maka di kelompok ini kita mendapatkan delapan kesadaran. Kesadaran yang merupakan hasil dari *kamma* baik dan tidak berasosiasi dengan akar apa pun disebut sebagai kesadaran tanpa-akar resultan yang baik. Nama kelompok kesadaran ini menggunakan kata *tanpa-akar* untuk membedakan jenis kesadaran dengan akar yang juga merupakan hasil dari *kamma* baik. Walaupun kesadaran ini

sesungguhnya merupakan hasil dari *kamma-kamma* yang muncul dari kesadaran yang mempunyai akar yaitu kesadaran baik yang besar (*mahākusala citta*),[132] tetapi tetap saja kesadaran ini adalah tanpa-akar.

Di kelompok ini kita mendapatkan dua jenis kesadaran-menginvestigasi. Satu kesadaran persis sama dengan kelompok sebelumnya yaitu disertai dengan ketenangan, tetapi yang satunya lagi berbeda karena disertai dengan perasaan sukacita. Apabila tujuh kesadaran di kelompok sebelumnya muncul pada saat objeknya tidak baik, maka kesadaran di kelompok ini muncul pada saat menangkap objek yang baik.

Dari dua tipe kesadaran resultan tanpa-akar kita mendapatkan dua set atau sepasang kesadaran pancaindra—dua kelompok kesadaran yang masing-masing terdiri dari lima kesadaran indriawi. Di Myanmar, sepuluh kesadaran indriawi ini diberi nama khusus yaitu *dvipañcaviññāṇa* atau dua set kesadaran pancaindra atau *sepasang kesadaran pancaindra*.

JENIS-JENIS PERASAAN

Rasa nyaman, suka, kebahagiaan atau menyenangkan (*sukha*) adalah jenis perasaan (*vedanā*) yang memberikan rasa nikmat kepada tubuh dan batin. Rasa nyaman juga menghancurkan penderitaan atau rasa sakit serta memberikan kemudahan (*sukara*) untuk tubuh dan batin ini.

[132] Untuk kesadaran *mahākusala* akan dibahas setelah kesadaran tanpa-akar.

Pada saat rasa nyaman/suka muncul maka tubuh dan batin terasa ringan. Perasaan jenis ini muncul pada saat tubuh menerima buah *kamma* baik seperti misalnya kelembutan kain sutra dan objek-objek sentuhan lainnya yang memberikan rasa nyaman di tubuh.

Perasaan nyaman/suka hendaknya dibedakan dari sukacita (*somanassa*). Meskipun keduanya bercirikan keadaan batin yang baik dan nyaman tetapi mereka adalah dua jenis perasaan yang berbeda. Perasaan suka adalah perasaan nikmat yang muncul dengan bergantung pada sensitivitas-tubuh, sedangkan sukacita adalah perasaan menyenangkan yang muncul murni di batin—tidak bergantung pada sensitivitas-tubuh. Jenis perasaan yang muncul di kesadaran tubuh di kelompok ini berbeda dengan jenis perasaan yang muncul di kesadaran tubuh resultan yang tidak baik yang disertai dengan rasa sakit.

Kalau Anda teliti dan perhatikan di kelompok ini terdapat dua jenis kesadaran yang menginvestigasi. Kesadaran yang pertama berasosiasi dengan perasaan sukacita, dan yang satunya lagi berasosiasi dengan perasaan tenang. Mengapa ada dua jenis perasaan yang berbeda? Perbedaan dua jenis perasaan tersebut disebabkan karena kedua kesadaran tersebut mengambil objek yang mempunyai kualitas alamiah berbeda. Apabila objeknya sangat menyenangkan, seperti seorang Buddhis melihat *Buddharūpa*, maka perasaan sukacita akan muncul. Akan tetapi apabila objeknya biasa-biasa saja atau cukup-menyenangkan[133] maka yang muncul adalah kesadaran-menginvestigasi yang disertai dengan perasaan tenang.

[133] *Iṭṭhamajjhattārammaṇa.*

HUBUNGAN SEBAB DAN AKIBAT

Mari kita lihat sejenak hubungan sebab-akibat yang terjadi antara pancaindra, objek dan kesadaran-indriawi yang terkait. "*Bersandar pada mata dan juga materi maka kesadaran-mata muncul*."[134] Demikianlah penjelasan tentang *dhamma* yang terkondisi yang bisa kita dapatkan dari *Sutta Piṭaka*. Kemunculan dari kesadaran-mata sangat tergantung kepada dua *dhamma* yang lain yaitu sensitivitas-mata dan objeknya.

Akan tetapi *Abhidhamma* menjelaskan dengan lebih lengkap lagi bahwa kemunculan kesadaran-mata tidak hanya tergantung pada mata dan objeknya saja, melainkan juga pada cahaya, perhatian, dan lain sebagainya. Kitab *Paṭṭhāna* (Kitab *Abhidhamma Piṭaka* yang ketujuh) menjelaskan kemunculan kesadaran-mata sebagai berikut:

> Elemen yang dinamakan mata berhubungan dengan elemen yang dinamakan kesadaran-mata dan *dhamma-dhamma* yang berasosiasi dengannya dengan cara kondisi-tumpuan.[135]
>
> Jadi, elemen yang dinamakan mata atau sensitivitas-mata adalah kondisi yang mendukung kemunculan kesadaran-mata. Tanpa sensitivitas-mata maka kesadaran-mata tidak mempunyai tempat untuk bersandar yang sangat diperlukan untuk kemunculannya.
>
> Objek-bentuk berhubungan dengan elemen yang dinamakan kesadaran-mata dan *dhamma-dhamma* yang berasosiasi dengannya dengan cara kondisi-objek.[136]

[134] *Cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ.*
[135] *Paccayaniddesa, Paṭṭhāna.*
[136] Ibid.

Kalimat dari *Paṭṭhāna* tersebut di atas jelas menyatakan bahwa objek-bentuk adalah kondisi yang diperlukan untuk kemunculan kesadaran-mata. Tanpa objek-bentuk maka kesadaran-mata tidak akan bisa muncul. Kesadaran-mata juga berhubungan dengan elemen-batin dengan cara kondisi-tanpa-antara (*anantarapaccaya*). Artinya, kesadaran-kesadaran berikut ini muncul secara berurutan, yaitu kesadaran yang mengarahkan ke pintu pancaindra, kesadaran-mata dan kesadaran-menerima. Apabila kesadaran yang mengarahkan ke pintu pancaindra tidak lenyap maka kesadaran-mata tidak bisa muncul. Dengan memahami hubungan sebab-akibat seperti ini maka pemahaman kita tentang tidak adanya roh menjadi semakin kukuh.

Sesungguhnya ada banyak fenomena mental lain yang terlibat bersamaan dengan munculnya proses melihat—seperti misalnya kontak (*phassa*), perasaan (*vedanā)*, persepsi (*saññā*), kemanunggalan (*ekaggatā*) dan lain-lain. Kesadaran-mata dan faktor-faktor-mental yang muncul bersamanya saling berhubungan satu sama lainnya dengan cara kondisi telah lahir bersama.[137] Jadi, faktor-faktor-mental tersebut di atas mengondisikan kesadaran-mata untuk muncul bersama-sama; sebaliknya kesadaran juga mengondisikan faktor-faktor-mental yang berasosiasi dengannya untuk muncul bersama. Tanpa faktor-faktor mental tersebut maka kesadaran-mata tidak bisa muncul.

Agar kesadaran-mata bisa muncul, maka dia harus menunggu kesadaran yang muncul persis sebelum dia, yakni

[137] *Sahajātapaccaya.*

kesadaran yang mengarahkan ke pintu pancaindra, untuk lenyap terlebih dahulu. Di dalam tabel I.7, kesadaran-mata berada di urutan kelima; jadi kesadaran-mata muncul setelah kesadaran nomor empat lenyap. Hubungan seperti ini disebut sebagai *kondisi kausal yang dinamakan kepergian* (*vigatapaccaya*) di mana kesadaran yang mengarahkan ke pintu pancaindra, dengan kelenyapannya, mengondisikan kesadaran-mata untuk muncul. Demikianlah hubungan sebab-akibat dan pengondisian untuk kemunculan kesadaran-mata. Jadi, kesadaran-mata adalah fenomena mental yang tidak muncul secara tiba-tiba melainkan karena ada sebab dan kondisi yang mendahului dan menyertainya.

PERUMPAMAAN TENTANG SEORANG YANG LEMAH TERKENA PUKULAN

Di resultan-baik tanpa-akar terdapat dua kesadaran-menginvestigasi, yaitu yang muncul dengan perasaan sukacita dan yang muncul dengan perasaan netral. Keduanya muncul karena perbedaan objek yang diambil, kesadaran-menginvestigasi dengan perasaan sukacita muncul mengambil objek yang menyenangkan; sebaliknya kesadaran yang menginvestigasi dengan perasaan netral muncul mengambil objek yang biasa-biasa saja.

Lalu mengapa di kelompok resultan tidak-baik tidak ada dua jenis kesadaran-menginvestigasi seperti di kelompok resultan baik yang tanpa-akar? Mengapa di resultan tidak-baik yang ada hanyalah kesadaran-menginvestigasi yang disertai dengan perasaan netral saja? Mengapa tidak ada perbedaan perasaan (*vedanā*) yang muncul pada saat mengambil objek yang tidak

menyenangkan (*aniṭṭhārammaṇa*) dan agak tidak menyenangkan (*aniṭṭhamajjhattārammaṇa*)? Jawabannya adalah seperti ini. Perasaan dukacita (*domanassa*) tidak bisa muncul tanpa antipati (*paṭigha*). Seandainya perasaan dukacita harus muncul pada saat mengambil objek yang tidak menyenangkan maka pada saat itu antipati juga harus muncul. Akan tetapi karena *paṭigha*—yang merupakan nama lain dari *cetasika dosa*—adalah *dhamma* dengan jenis (*jāti*) yang tidak-baik (*akusala*), bukan dari jenis resultan (*vipāka*), maka antipati tidak bisa muncul di kesadaran resultan. Oleh karena antipati tidak bisa muncul maka perasaan dukacita juga tidak bisa muncul. Itulah mengapa kesadaran-menginvestigasi resultan yang tidak-baik tidak dibedakan ke dalam dua jenis perasaan—netral dan dukacita.

Seperti halnya seseorang yang lemah dipukul oleh orang yang jauh lebih kuat darinya dan karena tidak berani membalas maka dia pun hanya pasrah dan menerimanya dengan tenang. Demikianlah perumpamaan untuk kesadaran-menginvestigasi resultan yang tidak-baik. Dikarenakan sifatnya yang lemah maka perasaan dukacita tidak bisa muncul bahkan pada saat mengambil objek yang tidak menyenangkan.

ANALISIS TENTANG SEPASANG KESADARAN PANCAINDRA

Empat pasang kesadaran resultan yang pertama—dikarenakan lembutnya *benturan* yang terjadi antara landasan (*vatthu*) dan objeknya—hanya disertai dengan perasaan ketenangan saja; baik untuk objek yang tidak menyenangkan maupun objek yang menyenangkan.

Untuk menjelaskan hal tersebut saya akan sedikit

menyampaikan pelajaran yang nanti akan kita pelajari di Bab VI yaitu tentang *rūpa* (materi). Secara umum materi dibagi menjadi dua kelompok yaitu unsur dasar yang besar (*mahābhūta*) atau materi primer dan materi yang bergantung pada unsur dasar yang besar (*upādāya rūpa*) atau materi sekunder.

Sensitivitas-mata, sensitivitas-telinga, sensitivitas-hidung dan sensitivitas-lidah adalah materi sekunder. Sedangkan objek dari tiap-tiap kesadaran tersebut juga merupakan materi sekunder. Apabila dua materi sekunder saling berbenturan maka dampak yang ditimbulkan tidaklah kuat dan inilah mengapa empat kesadaran indra yang pertama hanya disertai dengan perasaan ketenangan saja. Pertemuan keduanya—landasan dan objeknya—diumpamakan seperti benturan atau *sentuhan antara gumpalan kapas dengan gumpalan kapas.*[138] Oleh karena itu maka dampak yang ditimbulkan oleh benturan tersebut sangat lemah.

Akan tetapi fenomena tersebut tidak terjadi pada kesadaran-tubuh. Seperti yang sudah kita ketahui, pada saat kesadaran-tubuh muncul maka perasaan yang menyertainya adalah duka atau suka. Bukan perasaan ketenangan. Mengapa hal ini bisa terjadi?

Mari kita analisis benturan yang terjadi antara landasan-tubuh dan objeknya. Objek dari kesadaran-tubuh adalah objek-sentuhan yang merupakan materi primer yang terdiri dari tiga unsur dasar yang besar (elemen-tanah, elemen-api dan elemen-angin). Sedangkan landasan-tubuh adalah materi sekunder. Materi primer diumpamakan seperti palu dan materi sekunder diumpamakan seperti gumpalan kapas. Apabila kita meletakkan

[138] *Picupiṇḍakena picupiṇḍakassa phusanaṃ viya*

gumpalan kapas tersebut di atas bantalan besi; kemudian kita ayunkan palu tersebut ke gumpalan kapas maka benturan yang ditimbulkannya akan menembus kapas hingga mengenai bantalan besi. Jadi pada saat objek-sentuhan *berbenturan* dengan landasan-tubuh maka dampak dari *benturan* tersebut mampu menembus landasan-tubuh. Inilah mengapa kesadaran-tubuh muncul dengan disertai oleh rasa sakit pada saat objeknya tidak menyenangkan dan disertai dengan perasaan suka pada saat objeknya menyenangkan.

Sekarang mari kita analisis bagaimana sesungguhnya proses benturan antara dua materi sekunder. Kita ambil contoh yang terjadi pada proses-mendengar. Pada saat *kamma* buruk berbuah melalui telinga maka objek suara yang tidak menyenangkan—misalnya caci maki atau fitnah—muncul dan diambil oleh kesadaran-telinga. Suara adalah bentuk materi sekunder yang muncul disebabkan oleh dua hal, yaitu kesadaran (*citta*) dan temperatur (*utu*).

Disebabkan oleh *gesekan* yang terjadi akibat adanya perbedaan temperatur maka suara muncul. Contoh untuk hal tersebut adalah suara petir. Suara petir tercipta karena akibat dari *gesekan* dua temperatur yang berbeda.

Sebab kemunculan suara yang kedua adalah kesadaran. Suara yang keluar dari mulut dan terdengar oleh telinga kita sesungguhnya dihasilkan atau disebabkan oleh adanya aktivitas kesadaran. Misalnya pada saat terjadi aktivitas berpikir dan kemudian ada keinginan untuk mengatakan kata "merah," maka kesadaran yang berpikir demikian akan memproduksi elemen-tanah, elemen-air, elemen-api, dan elemen-udara. Elemen tanah

yang dihasilkan oleh kesadaran berbenturan dengan elemen tanah yang dihasilkan oleh *kamma*. Kedua elemen ini saling bergesekan di pita suara sehingga akhirnya memunculkan suara "*m e r a h*." Suara tersebut adalah jenis materi sekunder. Dengan demikian pada saat suara tersebut membentur landasan-telinga maka terjadilah benturan antara dua materi sekunder. Dampak dari benturan dua jenis materi sekunder tersebut sangatlah ringan dan dengan demikian perasaan yang menyertai kesadaran-telinga hanyalah perasaan ketenangan.

ANALISIS TENTANG KESADARAN TANPA-AKAR LAINNYA

Sekarang mari kita pelajari ciri dari dua jenis kesadaran-menerima—yang berasal dari buah *kamma*-buruk maupun dari buah *kamma*-baik. Kesadaran ini muncul persis setelah kelenyapan kesadaran-indriawi.[139] Kesadaran-menerima *memperoleh dukungan (dari kesadaran yang muncul sebelumnya) yang tidak sama dengan dirinya sendiri*.[140] Artinya kesadaran-menerima menerima dukungan dari jenis kesadaran—kesadaran indriawi—yang mempunyai landasan berbeda dengan dirinya. Dengan demikian maka kesadaran-menerima mendapatkan kondisi kausal yang dinamakan *tanpa-antara* (*anantarapaccaya*) dari kesadaran yang mempunyai landasan yang tidak sama dengan dirinya. Inilah mengapa kualitas dari kesadaran-menerima tidak begitu kuat sehingga hanya muncul dengan disertai oleh perasaan ketenangan.

Mari kita lihat proses kemunculan dua kesadaran

[139] Lihat Tabel I. 7.
[140] *Attanā asamānanissayānaṃ.*

tersebut. Kesadaran-menerima muncul setelah kesadaran-mata lenyap. Dua kesadaran ini muncul berurutan. Landasan dari kesadaran-mata ada di sensitivitas-mata yang disebut sebagai landasan-mata (*cakkhuvatthu*). Sementara itu landasan dari kesadaran-menerima tidak ada di sensitivitas-mata melainkan di landasan-jantung (*hadayavatthu*). Jadi dua kesadaran tersebut memiliki landasan untuk kemunculannya yang berbeda. Karena memiliki pendukung yang berbeda dengan dirinya maka perasaan yang muncul di kesadaran-menerima tidak mendapatkan penguatan apa pun dari kesadaran yang muncul persis sebelumnya. Inilah mengapa perasaan yang muncul hanyalah perasaan ketenangan. Kitab komentar memberikan ilustrasi seperti perkenalan pertama yang tanpa kesan. Pada saat berkenalan dengan orang yang baru pertama kali Anda jumpai maka di detik pertama perkenalan tersebut perasaan yang muncul di hati Anda adalah ketenangan. Hal ini terjadi semata-mata karena Anda tidak mendapatkan penguatan kesan dari ingatan sebelumnya. Demikianlah penjelasan untuk jenis perasaan yang muncul di kesadaran-menerima.

Akan tetapi proses kemunculan kesadaran-menginvestigasi berbeda dengan proses kemunculan kesadaran-menerima. Kesadaran-menginvestigasi bisa muncul dengan disertai perasaan sukacita karena kesadaran ini mempunyai landasan yang sama dengan landasan kesadaran yang muncul persis sebelumnya, yaitu kesadaran-menerima. Kedua kesadaran tersebut mempunyai landasan-jantung sebagai pendukung kemunculannya. Dengan demikian kesadaran-menginvestigasi memperoleh penguatan dari kesadaran-menerima. Inilah mengapa kesadaran-menginvestigasi bisa

muncul dengan perasaan sukacita.

Lalu bagaimana dengan kesadaran yang lain? Dua kesadaran yang-mengarahkan (*āvajjana citta*)—yang-mengarahkan ke pintu pancaindra dan yang-mengarahkan ke pintu-batin—muncul berkesinambungan dengan *bhavaṅga*[141] yang mempunyai landasan yang sama dengannya yaitu landasan-jantung. Apabila dua kesadaran tersebut muncul setelah kelenyapan kesadaran yang mempunyai landasan yang sama dengan dirinya lalu mengapa perasaan yang menyertainya hanya ketenangan?

Untuk memahami hal tersebut kita perlu membuka kitab komentar. Kesadaran yang mengarahkan ke pintu pancaindra hanya muncul sekali dengan mengambil objek yang belum pernah diambil oleh kesadaran apa pun sebelumnya. Objek dari kesadaran yang mengarahkan ke pintu pancaindra adalah objek-objek indriawi seperti objek-bentuk, suara dan seterusnya; sedangkan objek dari *bhavaṅga* berasal dari kehidupan lampau yaitu *kamma*, *kamma nimitta* (tanda *kamma*) atau *gati nimitta* (tanda tujuan). Jadi meskipun mendapatkan dukungan dari kesadaran yang mempunyai landasan yang sama tetapi karena objek dari dua kesadaran tersebut berbeda maka perasaan yang muncul di kesadaran yang mengarahkan ke pintu pancaindra adalah ketenangan.

Sedangkan kesadaran yang mengarahkan ke pintu-batin berfungsi untuk mengarahkan arus kesadaran ke jenis dan tugas yang berbeda yaitu *javana*. Oleh karena itulah kesadaran yang mengarahkan ke pintu-batin tidak bisa menikmati *rasa* dari

[141] Lihat Tabel I. 7.
[142] *Majjhattavedanāsampayutta.*

Kesadaran Fungsional Tanpa-Akar
(*Ahetukakiriyācitta*)—3

✤ 11. *Upekkhāsahagataṃ*
Pañcadvārāvajjanacittaṃ, tathā
manodvārāvajjanacittaṃ, somanassasahagataṃ
hasituppādacittañceti
Imāni tīṇipi ahetukakiriyacittāni nāma.

11. Kesadaran yang mengarahkan ke pintu pancaindra yang disertai dengan ketenangan; demikian pula dengan kesadaran yang mengarahkan ke pintu-batin dan kesadaran yang memproduksi senyuman yang disertai dengan sukacita. Tiga inilah yang dinamakan kesadaran fungsional tanpa-akar.

Penjelasan untuk ✤ 11

Nama-nama tiga kesadaran fungsional tanpa-akar adalah:

- *Upekkhāsahagata pañcadvārāvajjanacitta* (kesadaran yang mengarahkan ke pintu pancaindra yang disertai dengan ketenangan).
- *Upekkhāsahagata manodvārāvajjanacitta* (kesadaran yang mengarahkan ke pintu-batin yang disertai dengan ketenangan).
- *Somanassasahagata hasituppādacitta* (kesadaran yang memproduksi senyuman yang disertai dengan sukacita).

Kita sudah mengenal tiga jenis kesadaran yaitu tidak-baik, baik dan resultan. Kali ini kita akan membahas kesadaran yang berasal dari jenis yang keempat yaitu fungsional (*kiriya*). *Kesadaran ini disebut fungsional karena kesadaran ini muncul semata-mata hanya untuk melakukan* (*fungsinya*).[143] Berbeda dengan jenis kesadaran yang baik atau yang tidak baik, kelenyapan kesadaran fungsional tidak meninggalkan potensi *kamma* apa pun dan dengan demikian kesadaran ini tidak bisa membuahkan hasil *kamma*.

Kesadaran yang mengarahkan ke pintu pancaindra yang disertai dengan ketenangan[144] adalah kesadaran yang menghentikan arus *bhavaṅga* dan berfungsi untuk mengarahkan (*āvajjana*) arus kesadaran ke objek yang sudah masuk ke dalam jangkauan salah satu dari lima pintu-indra (Lihat Tabel I.7). Kesadaran ini tidak bisa melihat, mendengar, menghidu, merasakan atau menyentuh melainkan hanya mengalirkan arus batin ke objek sehingga proses kognitif di pintu-indriawi bisa dimulai. Setelah kelenyapan dari kesadaran ini maka salah satu dari kesadaran pancaindra muncul untuk melakukan fungsinya.

Kesadaran yang-mengarahkan-ke-pintu-batin (*manodvārāvajjanacitta*) yang disertai dengan ketenangan adalah jenis kesadaran yang mengarahkan arus kesadaran ke objek yang sudah diambil oleh kesadaran-mata atau kesadaran pancaindra yang lain. Jadi, misalnya proses kognitif di pintu-telinga sudah berakhir maka suara yang diambil oleh kesadaran-telinga dan

[143] *Kiriyāti karaṇamattaṃ.*
[144] *Dhammasaṅgaṇī* menyebutnya sebagai *kiriyāhetukamanodhātucitta* (kesadaran fungsional tanpa-akar elemen-batin).

kesadaran-kesadaran yang muncul di proses kognitif tersebut kemudian *diambil* oleh kesadaran yang mengarahkan ke pintu-batin. Dengan kemunculan kesadaran yang mengarahkan ke pintu-batin maka proses kognitif di pintu-batin pun dimulai—dengan memasukkan dan *mengolah* suara tadi di dalam landasan-jantung bahkan hingga akhirnya menjadi konsep.

Kesadaran yang mengarahkan ke pintu-batin juga bisa muncul di proses-kognitif pintu pancaindra. Akan tetapi di proses kognitif ini kesadaran tersebut tidak berfungsi untuk mengarahkan arus kesadaran melainkan berfungsi untuk *menetapkan* atau *memutuskan* (*voṭṭhapana*) apakah objek yang diambil adalah objek yang baik atau tidak-baik—dari sinilah kemudian muncul tanggapan atau reaksi dari kesadaran terhadap objeknya melalui rangkaian kemunculan kesadaran yang baik atau kesadaran yang tidak-baik di tahap *javana*.[145]

Kesadaran yang ketiga di kelompok kesadaran tanpa-akar fungsional adalah kesadaran yang memproduksi senyuman (*hasituppādacitta*). Kesadaran ini hanya muncul di arus kesadaran mereka yang telah menghancurkan noda-noda batin (*āsava*),[146] yaitu para Buddha, *arahanta* dan *Paccekabuddha*. Penyebab kemunculan kesadaran ini semata-mata hanya karena suasana hati yang riang gembira (*pahaṭṭha*) di batin Buddha,

[145] Apabila arus batin ini muncul di batin seorang *arahanta* maka *javana* yang muncul adalah dari jenis *kiriya citta*.

[146] *Āsava* berarti "*memancar keluar*" seperti nanah yang memancar keluar dari sebuah luka atau juga berarti sebagai sesuatu yang sudah mengalami proses fermentasi dalam jangka waktu lama. Kotoran batin disebut sebagai *āsava* karena mereka memancar keluar hingga ke alam kehidupan tertinggi atau hingga ke "pergantian-silsilah" (*gotrabhū*). Mereka "yang telah menghancurkan *āsava*" (*khīṇāsava*) adalah julukan yang diberikan untuk seorang *arahanta*. Empat *āsava* dikenal di dalam *Abhidhamma* yaitu *kāmāsava* (noda yang dinamakan kenikmatan-indriawi), *bhavāsava* (noda yang dinamakan pelekatan terhadap-kehidupan), *diṭṭhāsava* (noda yang dinamakan pandangan-salah) dan *avijjāsava* (noda yang dinamakan ketidaktahuan).

arahanta dan *Paccekabuddha*. Sebagai informasi tambahan, Buddha, *arahanta* dan *Paccekabuddha* tersenyum dengan lima jenis kesadaran; salah satunya adalah kesadaran yang memproduksi senyuman.

SEBAB-SEBAB MUNCULNYA SENYUMAN PARA *ARAHAT*

Apa yang bisa menyebabkan Buddha atau para *arahanta* tersenyum? Senyum orang yang belum tercerahkan bisa disebabkan karena bercanda, ingin menggoda teman atau bahkan kadang melihat orang yang sedang kesusahan untuk dijadikan bahan bercanda dan lain-lain. Akan tetapi hal seperti ini tidak terjadi pada mereka yang telah menghancurkan *āsava*. Sama seperti kita, Buddha dan para *arahanta* pun tersenyum disebabkan oleh sesuatu yang muncul melalui salah satu dari enam pintu, yaitu pintu-mata, pintu-telinga, pintu-hidung, pintu-lidah, pintu-tubuh dan pintu-batin (*manodvāra*).

Senyuman para *arahanta* hanya muncul dengan objek-objek tertentu saja seperti misalnya tersenyum pada saat melihat wihara, *cetiya* atau hutan yang nyaman untuk bermeditasi. *Arahanta* juga tersenyum pada saat beliau mendengar cerita orang yang sedang berbelanja dan saling tawar-menawar sebagai akibat batin yang masih dibelenggu oleh keserakahan. Senyum beliau bukan untuk mengejek, melainkan karena membayangkan kualitas batinnya yang sudah terbebas dari segala bentuk kotoran batin. Senyuman juga bisa muncul pada saat beliau mempersembahkan bunga di dalam *cetiya*. Pada saat menghidu harum bunga dan memahami bahwa bunga ini

ditujukan untuk relik para Buddha atau *arahanta* di masa lalu maka senyum pun mengembang. Setiap kali *arahanta* mendapatkan kesempatan untuk membagikan makanan hasil *piṇḍapāta* kepada teman-teman *bhikkhu*-nya; beliau pun kemudian tersenyum—pada saat menikmati makanannya—merenungkan, "*Saya sudah melakukan sesuatu yang baik dengan membagi hasil piṇḍapāta ini kepada yang lainnya*." Tersenyum karena sesuatu yang terjadi di pintu-tubuh muncul pada saat *arahanta* selesai melakukan pekerjaan fisik seperti menyapu atau membersihkan sesuatu dengan tangan dan lain sebagainya. Pada saat beliau mengingat semua pekerjaan fisik yang bersentuhan dengan sensitivitas-tubuh tersebut maka senyuman pun muncul. Senyuman juga bisa muncul disebabkan oleh sesuatu yang terjadi di pintu-batin. Buddha tersenyum pada saat mengingat kehidupan lampau melalui proses-kognitif di pintu-batin, misalnya pada saat mengingat kehidupannya sebagai *bodhisatta* dan lain-lain. Senyuman Beliau bisa juga berkaitan dengan objek masa depan misalnya pada saat merenungkan kemunculan *Paccekabuddha* yang bernama Tantissara. Demikianlah sebab-sebab yang bisa memunculkan senyuman pada batin para Buddha dan *arahanta* yang bisa kita dapatkan dari kitab komentar.

Penutup

✤ 12. *Icceva sabbathāpi*
aṭṭhārasāhetukacittāni samattāni.
✤ 13. *Sattākusalapākāni, puññapākāni aṭṭhadhā.*
Kriyacittāni tīṇīti, aṭṭhārasa ahetukā.

12. Demikianlah akhir dari delapan belas
kesadaran tanpa-akar lengkap dengan semua aspeknya.
13. Tujuh resultan yang tidak-baik; delapan resultan
yang baik. Kesadaran fungsional ada tiga.
Jadi, kesadaran tanpa-akar ada delapan belas.

Penjelasan untuk ✤ 12-13

Kita sudah mempelajari semua kesadaran-tanpa-akar dan juga dua belas kesadaran yang tidak-baik. Tiga puluh kesadaran ini disebut sebagai *asobhanacitta* atau kesadaran yang tidak-indah. Mengapa disebut sebagai kesadaran yang tidak-indah? Dua belas kesadaran yang tidak-baik disebut tidak indah karena mereka berasosiasi dengan akar yang tidak-baik yaitu *lobha*, *dosa*, dan *moha*. Sedangkan delapan belas kesadaran tanpa-akar disebut tidak-indah karena mereka tidak mempunyai akar apa pun.

Kesadaran yang Indah — 59/91
(*Sobhanacitta*)

✤ 14. *Pāpāhetukamuttāni, sobhanānīti vuccare.*
Ekūnasaṭṭhi cittāni, athekanavutīpi vā.

14. Selain yang tidak baik dan tanpa-akar disebut sebagai indah. Mereka berjumlah lima puluh sembilan atau sembilan puluh satu kesadaran.

Penjelasan untuk ✤14

APABILA tiga puluh kesadaran yang telah kita pelajari disebut sebagai kesadaran yang tidak indah, maka kesadaran sisanya—lima puluh sembilan atau sembilan puluh satu—disebut sebagai kesadaran yang indah.

Dengan mengetahui jenis-jenis kesadaran yang indah maka kita mulai mengenal fenomena batin secara lebih lengkap. Apabila pada bagian sebelumnya kita sudah mengenal kesadaran yang berakar pada keserakahan, kebencian dan delusi maka mulai sekarang kita akan mempelajari kesadaran-kesadaran yang berasosiasi dengan akar-akar yang baik yaitu tanpa-keserakahan, tanpa-kebencian dan tanpa-delusi.

LIMA PULUH SEMBILAN ATAU SEMBILAN PULUH SATU KESADARAN YANG INDAH

Lima puluh sembilan kesadaran yang indah terdiri dari dua puluh empat kesadaran lingkup-indriawi (*kāmāvacara citta*), dua puluh tujuh kesadaran yang lebih tinggi (*mahaggata*),[147] dan delapan kesadaran adiduniawi (*lokuttaracitta*). Apabila delapan kesadaran adiduniawi diuraikan berdasarkan faktor-faktor *jhāna*-nya maka kita akan mendapatkan empat puluh kesadaran adiduniawi. Dengan demikian keseluruhan dari kesadaran yang indah menjadi sembilan puluh satu.

DEFINISI INDAH

Disebut sebagai kesadaran yang indah karena kesadaran ini menghasilkan kualitas-kualitas yang indah dan juga karena kesadaran ini berasosiasi dengan akar-akar yang baik yaitu tanpa-keserakahan, tanpa-kebencian dan tanpa-delusi.

Tabel I. 8
Kesadaran Indah Lingkup-Indriawi *(Kāmāvacarasobhanacitta)*

No.	Kesadaran Baik No.	Kesadaran Resultan No.	Kesadaran Fungsional No.	Perasaan	Pengetahuan	Dorongan
1	{ 31 }	{ 39 }	{ 47 }	Sukacita	Terkait dengan	Tidak
2	{ 32 }	{ 40 }	{ 48 }			Ya
3	{ 33 }	{ 41 }	{ 49 }		Tidak terkait	Tidak
4	{ 34 }	{ 42 }	{ 50 }			Ya
5	{ 35 }	{ 43 }	{ 51 }	Ketenangan	Terkait dengan	Tidak
6	{ 36 }	{ 44 }	{ 52 }			Ya
7	{ 37 }	{ 45 }	{ 53 }		Tidak terkait	Tidak
8	{ 38 }	{ 46 }	{ 54 }			Ya

[147] *Secara harfiah berarti kesadaran yang telah pergi menuju ke besar*

3. Kesadaran Indah Lingkup-Indriawi.

(*Kāmāvacarasobhanacitta*)—24

Kesadaran Baik Lingkup-Indriawi

(*Kāmāvacarakusalacitta*)—8

✤ 15. *Somanassasahagataṃ ñāṇasampayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekaṃ, somanassasahagataṃ ñāṇavippayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekaṃ, upekkhāsahagataṃ ñāṇasampayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekaṃ, upekkhāsahagataṃ ñāṇavippayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekanti imāni aṭṭhapi kāmāvacarakusalacittāni nāma.*

15. Satu kesadaran yang disertai dengan sukacita, berasosiasi dengan pengetahuan dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan; satu kesadaran yang disertai dengan sukacita, tidak berasosiasi dengan pengetahuan dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan; satu kesadaran yang disertai dengan ketenangan, berasosiasi dengan pengetahuan dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan; satu kesadaran yang disertai ketenangan, tidak berasosiasi dengan pengetahuan dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan. Delapan inilah yang dinamakan kesadaran baik lingkup-indriawi.

Penjelasan untuk ✣ 15

DISEBUT sebagai kesadaran baik (*kusala*) karena kesadaran ini secara mental sehat, secara moral terpuji dan menghasilkan kebahagiaan. Kesadaran baik lingkup-indriawi disertai dua dan tiga akar. Kesadaran yang berasosiasi dengan pengetahuan memiliki tiga akar baik—tanpa-keserakahan, tanpa-kebencian dan tanpa-delusi—sedangkan kesadaran yang tidak berasosiasi dengan pengetahuan hanya memiliki dua akar saja kecuali tanpa-delusi.

Walaupun kesadaran yang tidak berasosiasi dengan pengetahuan tidak disertai dengan akar tanpa-delusi, tetapi bukan berarti kesadaran tersebut disertai dengan akar delusi. Oleh karena delapan kesadaran baik lingkup-indriawi berasal dari jenis yang baik maka tiga akar yang tidak baik—keserakahan, kebencian dan delusi—tidak bisa muncul bersamanya.

Kesadaran baik lingkup-indriawi adalah jenis kesadaran yang muncul pada saat seorang *puthujjana* maupun *sekkha* melakukan perbuatan baik. Pada saat mereka berdana sesungguhnya yang berdana adalah salah satu dari delapan jenis kesadaran baik ini. Demikian juga pada saat mereka mengamalkan *sīla* dan berlatih meditasi untuk mengamati muncul-dan-lenyapnya fenomena batin-dan-jasmani maka salah satu kesadaran inilah yang sedang melakukannya.

Di Myanmar, kesadaran ini diberi nama khusus yaitu *kesadaran baik yang besar* (*mahākusala citta*). Tidak ada penjelasan yang pasti mengapa diberi nama *besar*, namun guru-guru di Myanmar menjelaskan bahwa karena berasal dari kelompok kesadaran yang mempunyai jumlah terbesar di antara delapan

puluh sembilan kesadaran maka mereka diberi nama *kesadaran baik yang besar.* Alasan lain menyematkan kata *besar* di kelompok kesadaran ini kemungkinan karena dua puluh empat kesadaran ini adalah kesadaran lingkup-indriawi yang lebih tinggi tingkatannya dibandingkan dengan kesadaran yang tidak-indah.

Dari semua kesadaran yang indah, kesadaran lingkup-indriawi dijelaskan terlebih dahulu dimulai dari jenis yang baik, kemudian resultan dan yang terakhir adalah fungsional. Masing-masing jenis terdiri dari delapan kesadaran yang dibedakan berdasarkan tiga faktor pembeda. Faktor pembeda yang pertama adalah perasaan yang menyertainya apakah *sukacita* atau *ketenangan*. Faktor pembeda yang kedua adalah berasosiasi dengan pengetahuan atau tidak. Faktor pembeda yang ketiga adalah ada atau tidaknya dorongan yang memunculkan kesadaran ini. Dari variasi tiga faktor pembeda tersebut maka kita mendapatkan delapan *kesadaran baik yang besar*.

DEFINISI PENGETAHUAN (*ÑĀṆA*)

Ñāṇa diterjemahkan sebagai pengetahuan; tetapi kadang *ñāṇa* juga mempunyai arti yang sama dengan *paññā* (kebijaksanaan). Keduanya adalah manifestasi dari akar baik yang ketiga yaitu *amoha* (tanpa-delusi). Pengetahuan adalah salah satu dari 52 faktor-mental (*cetasika*) yang merupakan kebenaran hakiki yang kedua, yaitu indra yang dinamakan kebijaksanaan (*paññindriya*).

"*Pengetahuan adalah (faktor mental) yang mengetahui, menembus sifat sejati* (dari *nāmarūpa*)."[148] Demikianlah definisi

[148] *Jānāti yathāsabhāvaṃ paṭivijjhatīti ñāṇaṃ.*

dari pengetahuan dalam arti yang mendalam. Yang dimaksud dengan menembus realitas sejati adalah menembus dan memahami dengan jelas tiga karakteristik, yaitu *sabhāva lakkhaṇa*, *saṅkhata lakkhaṇa* dan *sāmañña lakkhaṇa*. Dalam konteks sehari-hari, kemunculan pengetahuan juga bisa diartikan sebagai pengetahuan tentang *kamma* yang muncul pada saat seseorang sedang melakukan perbuatan baik dan kemudian merenungkan perbuatannya, "*Yang sedang saya lakukan ini adalah perbuatan yang baik*."

SEBAB-SEBAB MUNCULNYA PERASAAN SUKACITA

Perasaan sukacita muncul karena adanya sebab-sebab seperti keyakinan yang kuat (*balavasaddhā*), pencapaian pemahaman yang mendalam (*dassana-sampatti*) dan adanya seseorang yang siap menerima kebutuhan pokok.

Saddhā (keyakinan) yang kuat terhadap *Tiratana* dan hukum *kamma* bisa memunculkan perasaan sukacita. *Saddhā* diumpamakan seperti tangan. Seseorang yang mempunyai tangan bisa melakukan pekerjaan sesulit apa pun, sebaliknya mereka yang tidak mempunyai tangan tidak bisa melakukan pekerjaan dengan baik. Semua bentuk kebajikan seperti berdana, mengamalkan *sīla* dan bermeditasi bisa terlaksana karena adanya *saddhā*. *Saddhā* juga diumpamakan seperti batu permata yang bisa mengendapkan kotoran di dalam air.[149] Pada saat melakukan kebajikan dengan penuh *saddhā*, cobalah amati batin Anda dan lihatlah betapa menakjubkan kemampuan *saddhā*

[149] Lihat penjelasan di awal buku ini. (halaman 36)

dalam mengendapkan semua kotoran batin. Inilah mengapa *saddhā* yang kuat akan bisa memunculkan perasaan sukacita.

Penyebab kemunculan sukacita yang berikutnya adalah pencapaian pemahaman yang mendalam. Pemahaman mendalam yang muncul baik dari *pariyatti*, meditasi (*paṭipatti*) atau bahkan yang muncul pada saat mencapai Kesadaran Jalan *Sotāpatti* akan mempermudah seseorang untuk melakukan *kamma* baik dengan disertai perasaan yang penuh sukacita. Sebaliknya, mereka yang tidak berpengetahuan akan cenderung lamban dan penuh keraguan dalam melakukan kebajikan; atau apabila sedang melakukannya pun mereka akan melakukannya dengan perasaan netral dikarenakan tidak memahami pentingnya melakukan perbuatan baik.

Penyebab berikutnya adalah adanya seseorang yang siap untuk menerima kebutuhan pokok. Pada saat Anda ingin berdana empat kebutuhan pokok *bhikkhu* dan kebetulan ada anggota *Saṅgha* yang bisa menerima persembahan tersebut, maka perasaan senang dan bahagia akan muncul pada saat merenungkan tercapainya maksud baik Anda.

SEBAB-SEBAB MUNCULNYA PERASAAN KETENANGAN

Sebab-sebab kemunculan ketenangan adalah kebalikan dari sebab-sebab kemunculan perasaan sukacita. Mereka yang melakukan kebajikan hanya karena mengikuti temannya kemungkinan akan memunculkan *kesadaran besar yang baik* yang disertai dengan ketenangan.

SEBAB-SEBAB MUNCULNYA PENGETAHUAN

Sebab-sebab kemunculan kesadaran yang disertai dengan pengetahuan adalah *kamma yang bisa menghasilkan kebijaksanaan,*[150] misalnya senantiasa bertanya tentang *Dhamma* pada saat bertemu dengan anggota *Saṅgha*, mendengarkan *Dhamma*, mencetak buku *Dhamma*, DVD *Dhamma*, memberikan beasiswa bagi anggota *Saṅgha* untuk belajar *Tipiṭaka* atau mendukung mereka untuk berlatih meditasi, menyokong pusat pendidikan Buddhis yang menyelenggarakan pembelajaran *Tipiṭaka* dan lain sebagainya. Semua ini adalah *kamma-kamma* yang kondusif untuk memunculkan dan mengembangkan pengetahuan atau kebijaksanaan.

Penyebab kemunculan pengetahuan yang lain adalah lahir di alam tanpa kesusahan[151] seperti lahir di alam brahma. Kalau Anda lahir di alam brahma maka di sepanjang kehidupan di alam tersebut kesadaran yang disertai dengan pengetahuan atau kebijaksanaan akan cenderung muncul terus.

Penyebab yang ketiga adalah kematangan indria-spiritual. Kita memiliki lima indria-spiritual (*pañcindriya*) yang semuanya harus dikembangkan secara maksimal guna mencapai kemajuan spiritual yakni keyakinan, usaha atau energi, perhatian-penuh, keheningan atau konsentrasi dan kebijaksanaan.

Kitab komentar menjelaskan tahapan kematangan kebijaksanaan dalam kehidupan manusia. Kebijaksanaan akan berkembang secara maksimal pada saat seseorang mencapai usia 40 sampai dengan 50 tahun. Hal ini karena biasanya lima

[150] *Paññāsaṃvattanikakammata.*
[151] *Abyāpajjalokūpapattita.*

indria-spiritual telah berkembang dengan baik di rentang usia ini. Tentu saja hal ini hanya berlaku bagi mereka yang senantiasa menjalani kehidupan sesuai dengan *Dhamma*.

Penyebab yang terakhir adalah jauh dari *kilesa.*[152] Bila Anda jauh dari *kilesa* maka kesadaran yang berasosiasi dengan kebijaksanaan atau pengetahuan mempunyai kesempatan untuk muncul. Yang dimaksud dengan *jauh dari kilesa* di sini adalah pencapaian konsentrasi-benar.

Visuddhimagga menjelaskan konsentrasi-benar sebagai absorpsi atau *jhāna* dan konsentrasi yang mendekati *jhāna* atau konsentrasi-akses. Ada jenis konsentrasi lain yaitu konsentrasi saat demi saat (*khaṇika samādhi*). Konsentrasi saat demi saat dipopulerkan oleh para Sayadaw di Myanmar yang mengajarkan meditasi perhatian-penuh dengan berdasarkan *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta*.[153] Konsentrasi jenis ini dianggap mempunyai *kekuatan* yang sama dengan konsentrasi akses. Batin yang telah mencapai konsentrasi-benar adalah batin yang telah berhasil mengatasi lima rintangan batin. Batin dengan kualitas seperti ini selalu disertai dengan kebijaksanaan.

SEBAB-SEBAB TIDAK MUNCULNYA PENGETAHUAN

Kesadaran yang tidak berasosiasi dengan pengetahuan muncul disebabkan oleh hal-hal yang menjadi kebalikan dari sebab kemunculan kesadaran dengan pengetahuan. Sebab-sebab tersebut misalnya jarang melakukan *kamma* bisa menghasilkan kebijaksanaan. Lahir di alam yang rendah—Neraka, Alam

[152] *Kilesadūrībhāvata.*
[153] D 22.

Kelahiran Binatang, Wilayah Hantu-Hantu Kelaparan dan Kumpulan Jin akan menghambat kemunculan kesadaran baik yang besar yang disertai dengan pengetahuan.

Manusia yang tidak terlatih dan kebetulan terkena penyakit yang parah akan sangat sulit untuk mempertahankan arus kesadaran untuk berada dalam kualitas yang baik. Saya pernah bertemu dengan beberapa orang yang sakit parah dan divonis kanker stadium empat. Mereka sering berguling-guling dan berteriak-teriak meminta untuk disuntik morfin guna mengurangi rasa sakitnya. Kesadaran yang muncul pada saat dia berteriak-teriak seperti itu adalah kesadaran yang tidak-baik—kesadaran yang berakar pada kebencian. Secara umum, mereka yang berada dalam kondisi kehidupan yang tidak baik akan kesulitan untuk memunculkan kesadaran baik yang besar.

SEBAB-SEBAB MUNCULNYA TANPA DORONGAN

Kesadaran tanpa-dorongan muncul pada saat melakukan *kamma* baik secara spontan. Penyebab kemunculan kesadaran-kesadaran baik yang besar tanpa-dorongan adalah kondisi tubuh dan batin yang sedang dalam keadaan sehat, berada di tempat yang nyaman seperti berkunjung ke wihara-wihara dengan cuaca yang tidak panas dan juga tidak terlalu dingin. Penyebab lainnya adalah karena faktor kebiasaan, seperti misalnya seseorang yang terbiasa berdana akan cenderung untuk sering melakukan kebajikan berdana dengan spontan. Inilah mengapa guru-guru *Dhamma* sering mengajarkan kepada kita untuk mengembangkan kebiasaan-kebiasaan yang positif seperti berdana, mengamalkan *sīla*, penuh pengendalian diri, berkata-kata dengan penuh cinta-kasih dan lain-lain. Dengan semakin sering dan terbiasa dalam

berbuat kebajikan maka kesadaran baik yang besar yang spontan akan sering muncul. Kebiasaan-kebiasaan yang baik seperti itu juga bisa muncul sebagai dampak kebiasaan-kebiasaan baik yang telah dibangun sejak kehidupan lampau.

SEBAB-SEBAB MUNCULNYA DORONGAN

Kebalikan dari hal-hal tersebut di atas adalah sebab untuk memunculkan jenis kesadaran yang dengan-dorongan. Seseorang yang hendak berdana tetapi hanya melakukannya setelah berpikir dan mempertimbangkannya berkali-kali atau karena setelah didorong/dianjurkan oleh temannya adalah contoh kemunculan kesadaran baik yang besar dengan-dorongan. Pada prinsipnya, sebab-sebab kemunculan kesadaran baik yang besar dengan dorongan adalah kebalikan dari sebab-sebab kemunculan kesadaran-kesadaran baik yang besar tanpa-dorongan. Misalnya pada saat seseorang sedang sakit, sedang kepanasan atau kedinginan, suasana hati dan lingkungan yang tidak nyaman. Seseorang yang tidak mempunyai kebiasaan untuk berdana akan cenderung sering memunculkan kesadaran baik yang besar dengan-dorongan.

CONTOH KEMUNCULAN KESADARAN BAIK YANG BESAR (*MAHĀKUSALA CITTA*)

a. Seseorang mendapatkan kesempatan yang baik untuk berdana yaitu tersedianya sesuatu yang akan didanakan, ada objek yang siap menerimanya, dan sedang berada dalam suasana hati yang baik. Dengan penuh sukacita, riang-gembira dan batin yang disertai dengan pandangan-

benar yang mengerti bahwa ada buah dalam berdana, dia melakukan kebajikan berdana tanpa rasa enggan dan dengan kemurahan-hati yang mengalir tanpa hambatan serta tanpa bujukan dari orang lain.

Contoh di atas adalah contoh yang bagus yang bisa kita dapatkan dari kitab komentar. Coba Anda perhatikan faktor-faktor kemunculan kesadaran tersebut. Seseorang mendapatkan kesempatan untuk berdana dikarenakan orang tersebut memiliki sesuatu untuk didanakan. Ada sesuatu yang menjadi milik orang tersebut yang bisa didanakan, kemudian ada juga faktor kesempatan mendapatkan objek untuk menerima dananya, misalnya ada anggota *Saṅgha.* Kemudian orang tersebut berdana, dengan perasaan sukacita, riang gembira dengan batin yang disertai pandangan-benar yaitu mengerti bahwa ada buah di dalam berdana—yang muncul dari pengetahuan atau kebijaksanaan. Dengan demikian jenis kesadaran yang muncul di batin orang tersebut adalah *disertai dengan perasaan sukacita dan berasosiasi dengan pengetahuan.* Lalu ada dorongan atau tidak? Karena dia melakukan kebajikan berdana tanpa rasa enggan dan dengan kemurahan hati yang mengalir tanpa hambatan, tanpa bujukan dari orang lain, maka kesadaran yang muncul adalah yang tanpa-dorongan. Dengan demikian dari keseluruhan cerita di atas kesadaran yang muncul adalah *kesadaran yang disertai dengan sukacita, berasosiasi dengan pengetahuan dan tanpa-dorongan.*

b. Seseorang yang mendapatkan kesempatan seperti tersedianya sesuatu untuk didanakan, ada objek yang akan menerimanya, atau situasi lain yang menghasilkan

kebahagiaan; dengan sukacita dan riang-gembira serta batin yang disertai dengan pandangan-benar mengerti bahwa berdana adalah *kamma* baik yang akan membuahkan hasil baik. Akan tetapi dia melakukannya dengan rasa enggan dan dengan kemurahan hati yang terhambat atau melakukannya karena desakan dari orang lain.

Di kitab komentar yang lain ada contoh sebagai berikut. Sebuah wihara hutan mempunyai tradisi rutin yang dilakukan oleh setiap *bhikkhu* yang tinggal di sekitarnya yaitu membaca *paritta* bersama-sama setiap sore hari menjelang matahari terbenam dan setelah itu diikuti dengan ceramah atau pembabaran *Dhamma* oleh *bhikkhu* senior. Pada suatu hari kemalasan sedang muncul di arus kesadaran seorang *bhikkhu* tertentu yang tinggal di wihara di luar hutan, di pinggiran desa tersebut. Pada suatu sore, karena lelah, dia enggan untuk menyapu halaman wihara. Kemalasan makin menguat saat dia memikirkan kewajibannya untuk pergi ke hutan guna membaca *paritta* bersama-sama dan kemudian mendengarkan *Dhamma.* Dia akhirnya mengambil keputusan untuk tidak mengikuti pembacaan *paritta* tersebut. Namun sesaat kemudian dia berpikir bahwa tidaklah pantas untuk seorang *bhikkhu* muda seperti dia berperilaku seperti itu. Akhirnya dengan didorong oleh pemikiran tersebut dia mulai menyapu dan kemudian mandi. Setelah selesai mandi dia pergi ke hutan untuk membaca *paritta* bersama dengan *bhikkhu-bhikkhu* lain dan kemudian mendengarkan *Dhamma*.

Dua contoh di atas adalah contoh untuk kemunculan kesadaran baik yang besar yang kedua. Pelajaran yang bisa kita petik dari cerita di atas adalah pentingnya untuk bergegas dalam melakukan perbuatan baik. Kalau ada kesempatan untuk berdana maka hendaknya langsung dilakukan, karena sifat dari kesadaran seseorang yang belum tercerahkan itu cenderung ingin lari ke hal-hal yang tidak baik.

c. Disebabkan oleh kebiasaan melihat apa yang dilakukan oleh saudara-saudaranya, anak-anak melihat para *bhikkhu* dengan sukacita dan spontan mempersembahkan apa pun yang ada di tangan mereka atau bersujud meskipun mereka melakukan hal tersebut tanpa pengetahuan tentang hukum *kamma*.

Kitab lain memberikan contoh seorang anak kecil yang segera berlari pada saat melihat seorang *bhikkhu* dan kemudian berkata, "*Bhante*!" lalu ia pun bersujud. Inilah contoh-contoh kemunculan kesadaran baik yang besar yang ketiga.

d. Contoh untuk kemunculan kesadaran nomor empat mirip dengan contoh (c) tetapi kali ini anak-anak tersebut melakukannya karena disarankan oleh saudara-saudaranya, "*Ayolah berdana, ayolah bersujud!*"

e. Untuk kemunculan kesadaran yang kelima sampai dengan yang kedelapan harap dipahami seperti contoh-contoh (a) sampai dengan (d) dengan mengganti jenis perasaan yang muncul yaitu ketenangan.

DEFINISI BAIK (*KUSALA*)

Kusala adalah fenomena mental yang menggoyang, mengguncang, menghancurkan dan melenyapkan *dhamma* yang jahat (*pāpadhamma)* serta menjijikkan (*kucchita)*. *Dhamma* yang jahat dan menjijikkan itu adalah keserakahan, kebencian, delusi dan semua kotoran batin atau emosi negatif yang lainnya. Bahkan penyesalan juga menjijikkan karena sifatnya yang menghancurkan ketenangan dan kedamaian batin serta menyiksa batin. *Kusala* juga didefinisikan sebagai fenomena mental yang menghentikan, melemahkan dan mengakhiri *dhamma* yang jahat serta menjijikkan.

Definisi ketiga dari *kusala* adalah *dhamma* yang dihasilkan atau didapatkan dari pengetahuan atau kebijaksanaan (*ñāṇa*) yang merupakan *sahajāta-paccaya* dan *upanissayapaccaya* serta lahir dari keyakinan (*saddhā*). *Sahajātapaccaya* adalah pengondisian di mana *dhamma yang mengondisikan* menyebabkan *dhamma yang dikondisikan* muncul bersama-sama dengan dirinya. Jadi, dalam konteks ini, pengetahuan mengondisikan atau menyebabkan *dhamma* yang baik (*kusala dhamma*), misalnya kesadaran baik yang besar, muncul bersama-sama dengan dirinya. Dengan kata lain, pada saat pengetahuan muncul maka kesadaran baik yang besar dan faktor-faktor-mental yang baik seperti misalnya keyakinan, perhatian-penuh, rasa-malu dan takut-berbuat-jahat juga muncul bersamaan. Sedangkan *upanissayapaccaya* dalam konteks ini adalah hubungan pengondisian di mana pengetahuan yang telah muncul di masa lalu menjadi faktor pendukung yang sangat kuat dalam mengondisikan atau menyebabkan kemunculan kesadaran baik yang besar di saat ini. Jadi, misalnya di masa lalu seseorang

melakukan perbuatan yang disertai dengan pengetahuan serta penuh keyakinan, perbuatannya tersebut pada akhirnya mengondisikan kemunculan kesadaran baik yang besar di saat ini. Apabila dia bermeditasi *vipassanā* bahkan perbuatan baik tersebut bisa saja mengondisikan kemunculan kesadaran Jalan yang membuatnya menjadi seorang yang tercerahkan.

SEPULUH LANDASAN KEBAJIKAN (*DASAPUÑÑAKIRIYAVATTHU*)

Di dalam Buddhisme terdapat sepuluh landasan untuk berbuat kebajikan yang semuanya dilakukan oleh kesadaran baik yang besar (bagi *puthujjana* dan *sekkha*).

1. LANDASAN KEBAJIKAN YANG DIBUAT MELALUI BERDANA (*DĀNAMAYA PUÑÑAKIRIYAVATTHU*)

Berdana dilakukan oleh salah satu dari delapan kesadaran baik yang besar. Pada saat seseorang berdana empat kebutuhan pokok *bhikkhu*, baik itu berupa jubah atau objek indra apa pun, maka kehendak yang muncul di arus batin dia di tiga waktu disebut sebagai landasan kebajikan yang dibuat melalui berdana.

Yang dimaksud dengan tiga waktu di dalam berdana adalah saat mempersiapkan objek yang akan didanakan, saat berdana dan saat merenungkan kembali dengan hati yang sangat bahagia. Tradisi Buddhis mengajarkan kita untuk mengucapkan *sādhu, sādhu, sādhu* pada saat merenungkan perbuatan baik yang telah kita lakukan. Supaya kualitas

kebajikan ini maksimal maka kehendak yang muncul di tiga waktu hendaknya dijaga supaya selalu muncul bersama dengan kesadaran baik yang besar.

Pengerahan usaha untuk melakukan kebajikan (*puññāyūhana*) bisa dilakukan melalui enam cara berikut:

a. Mengembangkan kebiasaan untuk melakukan kebajikan seperti berdana, mengajar *Dhamma* atau kebajikan yang lain secara rutin. Dengan cara ini kebajikan pun terakumulasi melalui kebiasaan-kebiasaan yang telah berkembang.

b. Melakukan kebajikan dengan mencontoh perbuatan *kalyāṇamitta* (teman-teman spiritual yang baik) yang telah terbiasa melakukan perbuatan baik. Inilah pentingnya mempunyai *kalyāṇamitta* karena mereka bisa menginspirasi kita untuk melakukan kebajikan.

c. Melakukan kebajikan dengan tangan sendiri.
d. Melakukan kebajikan dengan meminta orang lain untuk melakukannya.
e. Melakukan kebajikan dengan pengetahuan.
f. Melakukan kebajikan tanpa pengetahuan.

Empat usaha melakukan kebajikan yang pertama muncul dengan salah satu dari delapan jenis kesadaran baik yang besar. Sedangkan usaha melakukan kebajikan yang kelima dilakukan oleh kesadaran yang berasosiasi dengan pengetahuan. Sementara itu, usaha melakukan kebajikan yang nomor enam muncul melalui kesadaran yang tidak berasosiasi dengan pengetahuan.

Kitab-kitab kita mencatat jenis-jenis *dāna* yang bisa langsung berbuah di kehidupan saat ini juga. Jenis *dāna* tersebut haruslah memenuhi empat kemurnian *dāna*[154] di bawah ini:

- Kelayakan benda yang didanakan (*paccayānaṃ dhammika*). Benda yang akan didanakan haruslah didapatkan dengan cara yang baik; tidak dari hasil melanggar *sīla* dan juga tidak dari hasil melanggar hukum negara.
- Keagungan kehendak (*cetanāmahatta*). Keagungan kehendak memiliki dua unsur yakni kehendak untuk berdana dengan disertai oleh kebulatan hati dan keyakinan yang kuat tentang hukum *kamma*.
- Keberhasilan objek-penerima (*vatthusampatti*). Penerima dari dana haruslah seseorang yang telah menghancurkan noda batin (*khīṇāsava*).
- Kualitas ekstra dari penerima (*guṇātireka*). Penerima dana adalah seorang *arahanta* yang baru saja keluar dari *jhāna* maupun pencapaian *nirodha* (penghentian).

2. LANDASAN KEBAJIKAN YANG DIBUAT MELALUI MORALITAS ATAU AKHLAK (*SĪLAMAYAṂ PUÑÑAKIRIYAVATTHU*)

Landasan kebajikan yang dibuat melalui akhlak mencakup kemunculan kehendak di tiga waktu—sebelum, pada saat dan sesudah melakukan perbuatan tersebut—yang menjadi satu pada saat seseorang mengamalkan lima, delapan atau sepuluh *sīla.* Kebajikan ini juga muncul pada saat kehendak muncul di arus batin

[154] *Dakkhiṇāvisuddhiya.*

seseorang yang pergi ke wihara dengan niat, *"Saya ingin menjadi bhikkhu,"* dan setelah niat tersebut terpenuhi dia merenungkan, "*Keinginan saya telah terwujud. Saya telah menjadi seorang bhikkhu; sādhu sādhu."* Contoh lain adalah kehendak yang muncul di batin seorang *bhikkhu* yang penuh pengendalian diri sesuai dengan *pātimokkha* (peraturan disiplin monastik) dan perenungan tentang pemakaian empat kebutuhan pokok. Juga termasuk dalam kebajikan ini adalah kehendak di batin seseorang yang menjaga pintu pancaindra dari objek-objek yang telah muncul dalam jangkauan pancaindra; atau seseorang yang telah memurnikan gaya hidupnya (bebas dari cara hidup yang melanggar aturan moralitas).

3. LANDASAN KEBAJIKAN YANG DIBUAT MELALUI MEDITASI (*BHĀVANĀMAYAṂ PUÑÑAKIRIYAVATTHU*)

Landasan kebajikan yang dibuat melalui meditasi adalah kehendak yang muncul di arus batin seseorang yang bermeditasi untuk merealisasi bahwa mata adalah *anicca*, *dukkha*, dan *anatta.* Demikian juga dengan kehendak yang muncul pada saat bermeditasi mengamati *dhamma-dhamma* sebagai berikut: pancaindra yang lain seperti telinga serta objeknya; batin dan objeknya; kesadaran indriawi; kesadaran batin; kontak-mata dan kontak-kontak pancaindra yang lain (*cakkhusamphassa* dan lain-lain); perasaan yang muncul; persepsi tentang objek pancaindra; usia tua dan kematian seperti yang diajarkan dalam *Paṭisambhidā* dengan jalan *vipassanā* dan kehendak-kehendak yang belum mencapai absorpsi di dalam 38 objek meditasi (kecuali *āloka* dan *ākāsa*).

4. LANDASAN KEBAJIKAN YANG DIBUAT MELALUI RASA HORMAT (*APACITISAHAGATA*)

Menghampiri seseorang yang lebih tua, atau *bhikkhu* yang lebih senior lalu membawakan *patta* (mangkuk makanan) dan jubahnya adalah salah satu bentuk kebajikan ini. Apabila pada suatu hari ada seseorang yang mau ditahbiskan menjadi *bhikkhu*, kemudian Anda menghampirinya dan membantu membawakan *patta* dan jubahnya atau hanya sekadar membantu menunjukkan jalan dan juga mempersiapkan tempat duduk untuk beliau maka perbuatan-perbuatan tersebut juga merupakan kebajikan jenis ini. Inilah contoh-contoh landasan kebajikan yang dibuat melalui rasa hormat.

5. LANDASAN KEBAJIKAN YANG DIBUAT MELALUI PELAYANAN (*VEYYĀVACCASAHAGATA*)

Melaksanakan tugas yang diberikan untuk melayani para *bhikkhu* dengan penuh tanggung jawab, baik tugas yang berat maupun yang ringan; membawakan mangkuk makanan seorang *bhikkhu* yang terlihat sedang memasuki sebuah desa untuk mengumpulkan derma dan mengisinya dengan makanan kemudian mengembalikan dan mempersembahkannya lagi kepada beliau. Itulah contoh perbuatan baik yang dibuat melalui pelayanan.

6. LANDASAN KEBAJIKAN YANG DIBUAT MELALUI MEMPERSEMBAHKAN KEBAJIKAN YANG TELAH DIPEROLEH (*PATTĀNUPPADĀNA*)

Kebajikan jenis ini didapatkan setelah seorang berdana misalnya bunga kepada *Buddharūpa* atau melakukan kebajikan yang lain, kemudian dia mempersembahkan kebajikan yang sudah

dilakukan tersebut untuk orang yang sudah meninggal dengan mengatakan, "*Semoga kebajikan ini melimpah kepada si A atau saya membagikan kebajikan ini untuk si A*"—atau dia mempersembahkannya untuk semua makhluk dengan berkata, "*Semoga kebajikan ini melimpah kepada semua makhluk*." Demikianlah yang disebut sebagai landasan kebajikan yang dibuat melalui mempersembahkan kebajikan yang telah diperoleh.

Seseorang yang mempersembahkan atau melimpahkan jasa kebajikannya tidak akan kehilangan kebajikan apa pun yang telah dikumpulkannya. Seperti halnya seribu pelita yang dinyalakan oleh api dari sebuah pelita. Cahaya pelita yang menjadi sumbernya tidak akan berkurang; bahkan sebaliknya lingkungan di sekitar akan bertambah terang dengan bantuan cahaya dari seribu pelita yang lain. Demikianlah kebajikan yang sudah kita lakukan tidak akan berkurang apabila dipersembahkan kepada makhluk lain, bahkan sebaliknya makin bertambah karena dengan mempersembahkan kebajikan yang telah diperoleh maka kita telah melakukan kebajikan yang lain—mempersembahkan kebajikan yang telah diperoleh. Dengan demikian kita telah melakukan dua kali kebajikan, yaitu berdana dan mempersembahkan kebajikan yang telah diperoleh.

Di atas dikatakan bahwa kita boleh mempersembahkan kebajikan yang telah dilakukan dengan menyebutkan nama-nama tertentu sebagai penerimanya, tetapi berhati-hatilah jangan sampai kebajikan Anda dikotori oleh kesadaran yang berakar pada keserakahan yang muncul dalam bentuk pelekatan kepada nama-nama tersebut. Sesungguhnya yang terbagus adalah mempersembahkan kebajikan tersebut kepada semua

makhluk tanpa menyebut satu nama pun. Dengan cara persembahan kebajikan yang demikian maka kita bisa menghindari bahaya dari pelekatan pada saat melakukan perbuatan baik tersebut. Lebih jauh lagi, dengan mempersembahkannya kepada semua makhluk apabila almarhum dengan nama tertentu tersebut hadir menyaksikan maka kemungkinan dia juga bisa menerima dan menikmati buah dari persembahan kebajikan yang Anda lakukan.

7. LANDASAN KEBAJIKAN YANG DIBUAT MELALUI UNGKAPAN KEBAHAGIAAN ATAS KEBAJIKAN YANG TELAH DILAKUKAN (*ABBHANUMODANA*)

Kebajikan jenis ini dilakukan pada saat seseorang memberikan ucapan terima kasih dengan mengucapkan, "*sādhu sādhu*" sebagai apresiasi atau ungkapan rasa bahagia kepada mereka yang telah membagikan kebajikannya atau diberikan ketika mereka sedang melakukan kebajikan.

8. LANDASAN KEBAJIKAN YANG DIBUAT MELALUI MENGAJARKAN DHAMMA (*DESANĀMAYAṂ PUÑÑAKIRIYAVATTHU*)

Seseorang mengajar *Dhamma* dengan motivasi ingin mendapatkan keuntungan pribadi, "*Dengan cara seperti ini mereka akan mengetahui bahwa saya adalah seorang pengajar Dhamma (dhamma-kathika) yang bagus;*" perbuatan dengan motivasi yang demikian tidak akan menghasilkan buah yang besar (*mahapphala*).

Sebaliknya, ketika seseorang telah hafal *dhamma* (*paguṇadhamma*) mengajarkannya kepada orang lain dengan menjadikan pencapaian pembebasan sebagai tujuan tertinggi maka kebajikan ini disebut sebagai landasan kebajikan yang dibuat melalui mengajar *Dhamma.* Kebajikan yang demikian akan menghasilkan buah yang sangat besar.

9. LANDASAN PERBUATAN BAIK YANG DIBUAT MELALUI MENDENGARKAN *DHAMMA* (*DHAMMASAVANAMAYAṂ PUÑÑAKIRIYAVATTHU*)

Seseorang mendengarkan *Dhamma* dengan berpikir, "*Dengan mendengarkan Dhamma maka mereka akan menganggap saya sebagai seseorang yang mempunyai saddhā,*" maka niat hati yang demikian ini tidak akan menghasilkan buah yang besar.

Sebaliknya, apabila dia mendengarkan *Dhamma* dengan hati yang lembut, dipenuhi dengan kualitas hati yang penuh kebaikan berpikir, "*Dhamma yang dibabarkan akan membawa banyak manfaat untuk kehidupanku*" maka niat hati yang demikian ini adalah landasan kebajikan yang dibuat melalui mendengarkan *Dhamma* yang akan menghasilkan buah besar.

Jadi, apabila Anda mendengarkan *Dhamma* dengan keinginan supaya dianggap sebagai seorang yang rajin datang ke wihara, karena ingin dipuji oleh kawan-kawan atau karena ingin mendapatkan ilmu sebanyak-banyaknya untuk bahan berdebat maka kebajikan seperti ini tidak akan berbuah besar.

Seringkali kita mendengar para umat berdiskusi

Dhamma tetapi dengan menggunakan kata-kata kasar, menyakitkan telinga dan tidak santun. Diskusi *Dhamma* pun akhirnya menjadi perdebatan. Hal yang demikian ini tentu saja tidak baik dan bertentangan dengan *Dhamma*. Seharusnya diskusi *Dhamma* dilakukan dengan penuh ketenangan, cintakasih, kelembutan, mencerahkan dan membahagiakan; bukan sebaliknya yang hanya akan berdampak pada perpecahan dan permusuhan.

Pada saat mendengarkan *Dhamma* kita harus menjaga hati dan kesadaran supaya mengalir ke arah yang baik—kesadaran baik yang besar. Di dalam *Sutta* disebutkan bahwa pada suatu masa di dalam kehidupannya, Buddha mencari makhluk di alam semesta yang pantas untuk dihormati. Melalui renungannya, Beliau tidak menemukan manusia atau makhluk apa pun yang pantas untuk dihormati. Akhirnya Buddha memutuskan untuk menghormati *Dhamma*. Apabila Buddha saja menghormati *Dhamma,* lalu bagaimana mungkin kita tidak menghormatinya?

10. LANDASAN PERBUATAN BAIK YANG DEBUT MELALUI MELURUSKAN PANDANGAN (*DIṬṬHIJUKAMMAṂ PUÑÑAKIRIYAVATTHU*)

Memperbaiki opini atau pandangan pribadi yang masih kurang baik adalah yang dimaksudkan dengan kebajikan ini. Memperbaiki pandangan dan juga kebajikan-kebajikan yang lain harus terus-menerus dilakukan supaya kebajikan yang dilakukan menghasilkan banyak buah. Mungkin pada awalnya kebajikan berdana Anda kurang sempurna, tetapi seiring dengan berjalannya waktu dan juga karena praktik yang semakin sering dilakukan maka pada akhirnya kebajikan berdana pun menjadi sempurna.

Demikian pula dengan latihan mengamalkan *sīla* yang akan menjadi semakin sempurna apabila Anda sering melatih dan mengevaluasinya. Pada saat berusaha untuk menyempurnakan kebajikan-kebajikan, maka pada saat itu Anda juga melakukan kebajikan yang lain yaitu meluruskan pandangan. Meskipun disebutkan sebagai jenis kebajikan yang terpisah, tetapi sesungguhnya kebajikan meluruskan pandangan adalah ciri dari sembilan kebajikan lainnya. Hal ini karena kebajikan meluruskan pandangan muncul dalam bentuk memperbaiki atau menyempurnakan praktik kebajikan-kebajikan tersebut.

PENGELOMPOKAN SEPULUH KEBAJIKAN

Sepuluh kebajikan tersebut di atas juga sering dikelompokkan menjadi tiga yaitu *dāna* (berdana), *sīla* (moralitas atau akhlak) dan *bhāvanā* (meditasi atau pengembangan batin). Rasa hormat dan pelayanan termasuk dalam kelompok *sīla*. Mempersembahkan kebajikan yang telah diperoleh dan ungkapan kebahagian atas kebajikan yang telah dilakukan termasuk dalam kelompok *dāna*. Sedangkan mengajarkan *Dhamma*, mendengarkan *Dhamma* dan meluruskan pandangan termasuk ke dalam kelompok *bhāvanā.*

EMPAT HAL YANG TANPA BATAS

Apakah kesadaran hanya ada di bumi kita saja ataukah juga ada di galaksi-galaksi yang lain? Apakah ruang lingkup dari kesadaran (*ṭhāna*) hanya di alam manusia saja? Ataukah hanya ada di sistem dunia (*cakkavaḷa*) yang kita diami saja atau juga ada di sistem dunia yang lain? Untuk memahami hal ini para guru *Aṭṭhakathā* di masa lalu menjelaskan hal tersebut dengan

menggunakan apa yang disebut sebagai *empat hal yang tanpa batas* (*cattāri anantāni*), yaitu angkasa (*ākāsa*), sistem dunia (*cakkavāḷa*), kelompok-kelompok makhluk (*sattanikāya*) dan pengetahuan Buddha yang tanpa batas (*buddhaññāṇa ananta*).

(1) **Angkasa tidak mempunyai batas.** Apabila ada satu besi baja sebesar Gunung Meru dilemparkan dari ketinggian tertentu untuk membelah bumi ini maka besi baja tersebut akan jatuh membelah bumi dan kemudian membelah ruang angkasa tanpa pernah menemukan daratan lagi. Ini hanyalah ilustrasi yang dipakai oleh para guru *Aṭṭhakathā* untuk menggambarkan betapa luasnya angkasa raya ini.

(2) **Sistem dunia yang tanpa batas.** Para brahma bisa melakukan perjalanan dengan sangat cepat. Pada saat mereka ingin bertemu dengan Buddha maka hanya dengan berkehendak saja tiba-tiba mereka sudah berada di hadapan Buddha. Kitab komentar menyampaikan bahwa para brahma mampu melampaui seratus ribu sistem dunia hanya dalam sekejap saja—secepat waktu yang dibutuhkan oleh anak panah yang dilepaskan dari busur oleh seorang pemanah yang kuat untuk menembus bayangan pohon lontar. Bahkan dengan kecepatan yang sangat tinggi seperti ini pun para brahma tetap tidak akan mampu melihat batas dari sistem-sistem dunia yang ada di jagat raya ini.

Seandainya pun mereka mampu melakukan perjalanan untuk mencapai tapal batas dari sistem dunia, maka mereka akan meninggal dunia terlebih dahulu sebelum

mencapai tujuannya. Seperti yang kita ketahui kehidupan brahma sangatlah panjang, bereon-eon atau mungkin dengan standar angka zaman sekarang adalah bermiliar-miliar tahun. Dengan masa kehidupan yang sedemikian lamanya pun mereka tidak bisa melakukan perjalanan hingga mencapai tapal batas dari sistem dunia ini. Demikianlah luasnya sistem dunia yang tanpa batas.

(3) **Kelompok-kelompok makhluk, baik yang ada di air, di darat maupun di angkasa, yang ada di banyak sistem dunia jumlahnya tanpa batas.** Hal ini sangat mudah untuk dimengerti. Bahkan di bumi pun jumlah spesies makhluk hidup sangatlah banyak apalagi jumlah makhluk hidup yang tinggal di seluruh galaksi.

(4) **Pengetahuan Buddha jauh lebih banyak daripada tiga hal yang tidak terbatas di atas.** Kalimat tersebut hanyalah ekspresi yang dipakai oleh para guru *Aṭṭhakathā* untuk menggambarkan luasnya pengetahuan Buddha.

Semua kesadaran yang kita pelajari muncul di arus batin makhluk yang tidak terhitung jumlahnya di sistem dunia yang juga tidak terbatas jumlahnya. Sungguh mengagumkan pengetahuan Buddha yang mengerti berbagai jenis kesadaran yang ada di batin makhluk yang hidup di seluruh sistem dunia yang tidak terbatas ini.

Kesadaran Resultan Lingkup-Indriawi Dengan Akar
(*Sahetukakāmāvacaravipākacitta*)—8

✤ 16. *Somanassasahagataṃ ñāṇasampayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekaṃ, somanassasahagataṃ ñāṇavippayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekaṃ, upekkhāsahagataṃ ñāṇasampayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekaṃ, upekkhāsahagataṃ ñāṇavippayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekanti imāni aṭṭhapi sahetukakāmāvacaravipākacittāni nāma.*

16. Satu kesadaran yang disertai dengan sukacita, berasosiasi dengan pengetahuan dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan; satu kesadaran yang disertai dengan sukacita, tidak berasosiasi dengan pengetahuan dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan; satu kesadaran yang disertai dengan ketenangan, berasosiasi dengan pengetahuan dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan; satu kesadaran yang disertai ketenangan, tidak berasosiasi dengan pengetahuan dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan. Delapan inilah yang dinamakan kesadaran resultan lingkup-indriawi dengan akar.

Penjelasan untuk ✣ 16

APABILA kita perhatikan nama-nama kesadaran resultan lingkup-indriawi dengan akar sebenarnya sama atau identik dengan nama-nama kesadaran baik yang besar (*mahākusala citta*). Yang membedakan hanyalah jenis kesadarannya saja—kesadaran baik dan kesadaran resultan.

Di Myanmar, kesadaran ini disebut sebagai kesadaran resultan besar (*mahāvipāka citta*). Kesadaran ini adalah kesadaran yang menikmati buah *kamma* yang dilakukan oleh kesadaran baik yang besar. Dengan kata lain, apabila *kamma* yang tercipta melalui kesadaran-kesadaran baik yang besar berbuah, maka buahnya adalah berupa kemunculan kesadaran-kesadaran resultan lingkup-indriawi dengan akar.

Sebagai *kamma,* kesadaran baik yang besar sesungguhnya tidak hanya memunculkan buah berupa kemunculan delapan kesadaran resultan besar saja tetapi juga delapan kesadaran tanpa-akar resultan yang baik.

KESADARAN RESULTAN BESAR TIDAK MUNCUL MELALUI BERDANA DAN LAIN-LAIN

Kesadaran resultan besar tidak muncul melalui berdana, mengamalkan *sīla* dan *kamma-kamma* baik yang lain. Hal ini karena kesadaran ini tidak memproduksi dua jenis isyarat yakni *isyarat tubuh* (*kāyaviññatti*) dan *isyarat ucapan* (*vacīviññatti*).

Dua jenis isyarat tersebut adalah dua jenis materi (*rūpa*) yang akan kita pelajari di Bab VI dari kitab *Abhidhammattha-saṅgaha*. Oleh karena tidak memproduksi dua jenis isyarat maka kesadaran resultan besar bukan merupakan *kamma* karena untuk bisa disebut sebagai *kamma* maka kehendak yang muncul bersama dengan kesadaran memerlukan saluran yang disebut sebagai pintu-pintu *kamma*, yaitu pintu *kamma*-tubuh (*kāyakammadvāra*), pintu *kamma*-ucapan (*vacīkammadvāra*) dan pintu *kamma*-pikiran (*manokammadvāra*). Isyarat tubuh adalah pintu *kamma*-tubuh, sedangkan isyarat ucapan adalah pintu *kamma*-ucapan. Jadi, dikarenakan tidak memproduksi dua jenis isyarat maka kesadaran resultan besar tidak muncul melalui berdana dan lain-lain.

Kesadaran resultan besar muncul bukan karena hasrat dan lain-lain (*chandādīni*). Dengan alasan ini juga maka kehendak yang muncul di kesadaran ini tidak bisa disebut sebagai *kamma*.

DUA JENIS ISYARAT

Saya akan menjelaskan sedikit tentang dua jenis isyarat sebagai tambahan pengetahuan untuk Anda. Isyarat tubuh adalah jenis *rūpa* tertentu yang memberi isyarat sedemikian rupa sehingga dengan bantuan isyarat tersebut kita bisa berkomunikasi dengan orang lain melalui cara-cara yang unik, sesuai dengan tradisi atau budaya negara-negara tertentu. Inilah definisi dari isyarat tubuh.

Contoh dari isyarat tubuh adalah melambaikan tangan dengan gerakan tertentu yang membuat seseorang tahu bahwa dia sedang dipanggil oleh orang yang melambaikan tangan

tersebut. Gerakan tangan yang terlihat oleh mata sebenarnya hanyalah warna (objek mata) yang berubah dan bergerak sedemikian rupa sehingga mata orang awam melihatnya sebagai pergerakan atau perubahan posisi tangan. Perubahan dan pergerakan warna tersebut sesungguhnya terjadi sebagai akibat perubahan proses materi yang kemunculannya berasal dari kesadaran atau *citta* (*cittasamuṭṭhāna*).

Sedangkan isyarat ucapan adalah ucapan atau suara yang muncul sebagai isyarat atau media untuk menyampaikan pesan yang ada di pikiran. Pada saat pikiran memunculkan kehendak untuk mengatakan, "*Saya ingin berdana dan mengamalkan sīla*," maka pada saat itu muncul suara yang hanya bisa dikenali oleh batin—bukan oleh telinga—yang merupakan bentuk difusi atau penyebaran dari faktor-mental yang disebut penempelan-awal (*vitakka*).[155] Sesaat setelah itu terjadilah benturan antara elemen tanah yang lahir dari kesadaran dengan elemen tanah yang lahir dari *kamma*. Hasil benturan dua elemen tanah inilah yang secara awam kita sebut sebagai suara yang bisa didengarkan oleh telinga—tidak lagi oleh batin. Demikianlah proses terbentuknya suara. Seperti halnya dengan isyarat-tubuh maka isyarat-ucapan juga merupakan materi yang kemunculannya berasal dari kesadaran.

ANALISIS KESADARAN RESULTAN BESAR

Sama seperti dengan kesadaran baik yang besar, kesadaran resultan besar juga muncul dengan dua jenis perasaan yang berbeda, yaitu sukacita atau ketenangan. Kesadaran

[155] *Vitakkavipphārasaddo.*

resultan besar juga bisa berasosiasi dengan pengetahuan atau tidak berasosiasi dengan pengetahuan.

Delapan kesadaran resultan besar matang di empat tempat, yakni di kesadaran penyambung-kelahiran-kembali (*paṭisandhi viññāṇa*), faktor-kehidupan (*bhavaṅga*), kematian (*cuti*) dan yang mempertahankan objek (*tadārammaṇa*).[156] Empat tempat kematangan tersebut dikenal juga sebagai fungsi dari kesadaran resultan besar.

- **Kesadaran penyambung-kelahiran-kembali dengan dua atau tiga akar**. Kesadaran yang pertama kali muncul dan masuk ke dalam kandungan ibu kita dulu disebut sebagai kesadaran penyambung-kelahiran-kembali. Kesadaran tersebut menyambung dua kehidupan yang berurutan—kehidupan tepat sebelum saat ini dan kehidupan yang sekarang atau menyambung kehidupan yang sekarang dengan kehidupan yang berikutnya. Sebagai kesadaran penyambung-kelahiran-kembali, kesadaran resultan besar tidak hanya memunculkan kelahiran di alam manusia tetapi juga kelahiran di enam bumi dewa lingkup-indriawi.[157]

- **Faktor kehidupan.** Kesadaran kelahiran kembali muncul hanya untuk satu momen kesadaran yang sangat singkat. Setelah kelenyapannya, jenis kesadaran yang sama akan sering muncul di sepanjang kehidupan sebagai penopang berlangsungnya kehidupan. Kesadaran yang menopang kehidupan tersebut secara teknis dinamakan sebagai faktor kehidupan (*bhavaṅga*).

[156] *Catūsu ṭhānesu vipaccanti – paṭisandhiyaṃ, bhavaṅge, cutiyaṃ, tadārammaṇeti.*
[157] Kesadaran penyambung kembali dari Pangeran Siddhattha adalah *somanassasahagata ñāṇasampayutta asaṅkhārika.*

Faktor kehidupan memastikan arus batin supaya tidak putus. Kesadaran ini senantiasa muncul di antara dua proses kognitif aktif, baik itu proses kognitif di pintu-pancaindra maupun proses kognitif di pintu-batin. Pada saat tidak ada objek yang masuk ke pintu-pancaindra dan pintu-batin maka arus kesadaran masuk ke dalam arus faktor-kehidupan. Arus kesadaran ini seperti arus sungai yang sangat deras.

Faktor kehidupan bersifat pasif karena tidak mengambil objek yang baru dari kehidupan saat ini. Objek dari kesadaran ini berasal dari kehidupan lampau. Inilah mengapa kesadaran ini sangat sulit dikenali oleh batin yang tidak mempunyai *samādhi* yang kuat. Seringkali dilaporkan, seseorang yang bermeditasi tiba-tiba mengalami keadaan seolah-olah *blackout* atau tidak sadar akan apa yang sedang terjadi dan kemudian keliru mengartikannya sebagai pengalaman merealisasi *Nibbāna*. Padahal sesungguhnya yang terjadi adalah arus kesadaran dia masuk ke dalam arus faktor kehidupan. Keadaan yang paling mudah untuk mengenali faktor kehidupan adalah pada saat seseorang tertidur sangat pulas dan tanpa mimpi.

- **Kesadaran kematian.** Apabila kesadaran penyambung-kelahiran-kembali adalah kesadaran pertama dan faktor kehidupan adalah kesadaran yang mempunyai nama sama dengannya tetapi muncul di sepanjang kehidupan maka jenis kesadaran yang sama yang muncul di akhir dari satu kehidupan disebut sebagai kesadaran kematian.

Kesadaran kematian pada hakikatnya adalah kesadaran faktor-kehidupan. Akan tetapi karena muncul di akhir kehidupan maka kesadaran ini diberi nama khusus yaitu kesadaran kematian. Jadi, tiga kesadaran ini, kesadaran penyambung-kelahiran-kembali, faktor kehidupan dan kesadaran kematian adalah jenis kesadaran yang sama yang muncul dan lenyap dengan cepat sekali di sepanjang satu kehidupan. Perlu saya tekankan di sini bahwa kesadaran-kesadaran tersebut bukan merupakan satu wujud kesadaran yang sama di sepanjang hidup—karena satu kesadaran muncul, secepat kilat akan lenyap dan tidak akan pernah kembali lagi. Setiap saat di dalam kehidupan, kesadaran yang sedang muncul adalah wujud kesadaran yang baru. Tiga kesadaran ini mengambil objek yang sama, yaitu objek dari kehidupan yang lampau—*kamma*, tanda-*kamma* (*kammanimitta*) dan tanda-tujuan (*gatinimitta*). Oleh karena mengambil objek dari kehidupan lampau maka tiga kesadaran ini disebut sebagai kesadaran yang bersifat pasif.

- **Yang mempertahankan objek**. Jenis kesadaran ini mengambil objek yang telah *diambil* oleh *javana* (impuls). Kesadaran ini hanya muncul untuk dua kali—tidak bisa satu atau lebih dari dua kali.

Apabila Anda kesulitan memahami empat fungsi di atas janganlah menjadi kecil hati karena semuanya akan kita pelajari dengan detail di Bab III dan Bab IV dari kitab *Abhidhammatthasaṅgaha*.

KEKUATAN BUAH *KAMMA*

Ketika berfungsi sebagai kesadaran penyambung-kelahiran-kembali, faktor-kehidupan dan kesadaran kematian, kesadaran resultan besar muncul sesuai dengan kekuatan atau kelemahan *kamma*-nya.[158] Dengan kata lain, kesadaran penyambung-kelahiran-kembali yang muncul di arus kesadaran setiap makhluk mempunyai kekuatan yang berbeda-beda. Kesadaran tersebut ada yang mampu menopang kehidupan hanya untuk sepuluh tahun saja atau bahkan kurang, tetapi ada yang mampu menopang kehidupan hingga 9.216.000 tahun seperti misalnya yang muncul di alam surga *Paranimmitava-savattī*. Perbedaan tersebut disebabkan oleh kekuatan dari *kamma* yang memproduksi kesadaran penyambung-kelahiran-kembali.

Di atas sudah disebutkan bahwa kesadaran resultan besar adalah buah dari kesadaran baik yang besar. Apabila benihnya adalah kesadaran baik yang besar yang dengan dorongan maka buahnya adalah kesadaran resultan besar yang dengan dorongan juga. Sebaliknya, apabila benihnya adalah tanpa-dorongan maka buahnya juga tanpa-dorongan.

KELAHIRAN GANDA

Anda mungkin pernah mendengar teori yang mengatakan bahwa kehidupan satu makhluk bisa *split* (terbelah) menjadi dua. Dengan kata lain satu kematian bisa diikuti dengan dua kelahiran yang bersamaan. Inilah yang disebut sebagai kelahiran ganda. Teori seperti ini ditolak oleh *Theravāda*.

[158] *Kammassa balavābalavabhāvata.*

Di kitab komentar dari *Dhammasaṅgaṇī* terdapat kalimat seperti ini, "*Ketika satu kamma terakumulasi oleh satu kehendak, apakah hanya satu penyambung-kelahiran-kembali (yang muncul) ataukah berbeda?*"[159] Dan dijawab, "*Seperti halnya hanya satu tunas keluar dari satu biji mangga, demikianlah maka hanya ada satu penyambung-kelahiran-kembali (yang muncul)*."[160] Kalimat dari kitab komentar ini menyatakan dengan sangat jelas bahwa satu kematian hanya akan diikuti oleh satu kehidupan yang baru—tidak dua atau bahkan lebih. Apabila banyak biji mangga yang ditanam, maka banyak tunas akan tumbuh; tetapi dari satu biji mangga hanya akan muncul satu tunas. Ini adalah perumpamaan yang sangat bagus yang bisa kita temukan di kitab komentar yang menggambarkan bahwa satu kehendak atau satu benih *kamma* hanya akan bisa memunculkan satu kelahiran kembali.

Kitab komentar juga menerangkan bahwa satu *kamma* yang telah terakumulasi secara sempurna—yaitu yang telah menjadi *jalan-kamma* (*kammapatha*)—oleh *javana* yang ketujuh apabila telah memunculkan kesadaran penyambung-kelahiran-kembali maka *kamma* dari *javana* ketujuh[161] yang lain tidak akan mempunyai kekuatan untuk memunculkan kesadaran penyambung-kelahiran-kembali di masa depan. Dengan kata lain *javana* ketujuh lainnya menjadi *ahosi*.

[159] '*Kiṃ nu kho ekāya cetanāya kamme āyūhite ekā paṭisandhi hoti udāhu nānā'ti?*' (DhsA 266)
[160] '*Yathā ekasmā ambabījā ekova aṅkuro nikkhamati, evaṃ ekāva paṭisandhi hotī'ti.*' (ibid)
[161] *Cetanā* di *javana* yang ketujuh—apabila berfungsi sebagai *kamma* produktif yang menghasilkan kelahiran kembali—hanya akan menghasilkan penyambung-kelahiran-kembali di kehidupan persis setelah kehidupan di mana *kamma* tersebut diperbuat. Akan tetapi, *cetanā* yang muncul di lima *javana* yang di tengah bisa memproduksi penyambung-kelahiran-kembali berulang-ulang di banyak kehidupan yang berbeda bahkan hingga di kehidupan terakhir sebelum seseorang mencapai *Nibbāna*.

KAMMA DAN BUAHNYA HARUS BERASAL DARI SATU ARUS YANG SAMA

Setiap makhluk memiliki arus batinnya masing-masing. Arus batin tersebut mengalir dalam satu aliran yang unik sejak awal *saṃsāra* yang sudah tidak bisa ditemukan lagi hingga nanti dia mencapai *Nibbāna*. Arus kesadaran yang unik ini tidak bisa terpecah menjadi dua atau lebih, juga tidak bisa *diwariskan* ke arus kesadaran makhluk lain.

Kamma tidak bisa diwariskan ke makhluk lain! Anda yang berbuat maka Anda pula yang harus menerima buahnya di arus batin Anda. Buah *kamma* tidak bisa meloncat ke arus kesadaran yang lain. Buah dari *kamma* harus dialami oleh kesadaran yang berasal dari arus yang sama dengan arus kesadaran tempat *kamma* diproduksi.

PROSES TERBENTUKNYA KARAKTER MANUSIA YANG BERBEDA-BEDA

Kitab komentar dari *Dhammasaṅgaṇī* juga menjelaskan mengenai *uraian tentang kelebihan* (*ussadakitana*). Uraian ini menjawab pertanyaan tentang mengapa manusia lahir dengan memiliki karakter yang berbeda-beda.

Perbedaan karakter disebabkan oleh adanya perbedaan variasi dari kombinasi enam akar, yaitu *lobha*, *dosa*, *moha*, *alobha*, *adosa*, dan *amoha*. Apabila sudah mempelajari Bab II tentang faktor-faktor mental (*cetasika*) maka Anda akan memahami dengan lebih lengkap lagi bahwa ternyata bukan hanya kombinasi dari enam akar ini saja yang terlibat di dalam proses

pembentukan karakter tetapi juga variasi dari faktor-faktor-mental yang lain.

Katakanlah di muka bumi ini sekarang ada enam miliar manusia maka kita akan mendapatkan enam miliar karakter manusia yang berbeda. Tidak ada dua manusia pun yang mempunyai karakter 100% sama! Bagaimana hal ini bisa dijelaskan? Hal ini terjadi karena banyaknya variasi kesadaran dan faktor-mental yang terlibat di dalam setiap *kamma* yang diciptakan. Dari akumulasi *kamma* maka terbentuklah karakter manusia. Sifat dan karakter manusia pada hakikatnya hanyalah merupakan efek dari kumpulan *kamma-kamma* yang telah dia lakukan.

Abhidhamma mengajarkan bahwa di dalam satu jentikan jari terdapat satu triliun[162] kesadaran yang muncul dan lenyap. Sebagian besar dari jumlah tersebut adalah kesadaran yang muncul dan lenyap di proses kognitif pintu-pancaindra dan juga pintu-batin. Sebagian kehendak yang muncul di proses kognitif tersebut adalah *kamma*. Dengan kata lain, pada saat seseorang melakukan *kamma* maka di dalam satu jentikan jari ratusan miliar benih *kamma* akan *tertanam*[163] di arus kesadaran. Apabila awal dari *saṃsāra* sudah tidak bisa ditemukan lagi maka kita bisa membayangkan sudah berapa banyak jumlah *deposito* benih *kamma* yang tertanam di arus kesadaran kita masing-masing.

Setiap benih *kamma* bisa memengaruhi benih *kamma* yang lain—dalam bentuk *kamma* pendukung atau *kamma* penghalang. Dengan demikian jumlah variasi *kamma* menjadi semakin tidak terbatas. Dengan jumlah variasi *kamma* yang tidak

[162] *Koṭi satasahassa.*
[163] Istilah "tertanam" hanyalah untuk keindahan ajaran. Sesungguhnya *kamma* tidak tersimpan di mana pun, tidak di kesadaran dan tidak pula di tubuh jasmani.

terbatas inilah maka karakter enam miliar manusia pun menjadi berbeda-beda.

Katakanlah enam miliar manusia di bumi ini melakukan *kamma* baik bersama-sama—misalnya berdana. Pada saat itu terdapat banyak faktor-mental yang terlibat bersama—katakanlah tiga puluh tiga faktor-mental. Apabila tiga puluh tiga faktor-faktor-mental tersebut diumpamakan seperti tiga puluh tiga *band equalizer* maka kita akan mendapatkan bentuk grafik dari tiga puluh tiga *band equalizer* yang berbeda satu dan yang lainnya. Dengan kata lain, meskipun enam miliar manusia tersebut melakukan *kamma* berdana bersama-sama tetapi kualitas faktor-faktor-mental yang muncul berbeda-beda. *Kamma* yang berbeda akan membentuk karakter yang berbeda. Kita saat ini hanya membicarakan satu *kamma* berdana saja. Padahal jumlah *kamma* yang telah muncul sejak awal *saṃsāra* tidak terbatas dan dengan demikian variasi dari kombinasi antar *kamma* juga menjadi tidak terbatas. Inilah mengapa karakter manusia juga berbeda-beda.

Kita sudah mempelajari tentang bagaimana *kamma* terakumulasi. Pada saat Anda mau berdana maka proses *kamma* sudah dimulai saat kehendak untuk berdana makanan untuk anggota *Saṅgha* muncul. Kemudian Anda pergi ke pasar untuk membeli makanan yang akan dipersembahkan. Pada saat itu benih *kamma* yang tertanam sudah sangatlah banyak. Kemudian pada saat Anda mempersembahkan makanan tersebut kepada anggota *Saṅgha.* Setelah selesai mempersembahkan makanan, Anda merenungkan *kamma* baik yang baru saja dilakukan.

Tiga rentang momen tersebut—pada saat kehendak muncul pertama kali, kehendak pada saat mempersembahkan derma makanan dan kehendak pada saat merenungkan—secara keseluruhan atau kolektif disebut sebagai satu *kamma* yang

mempunyai identitas sama. Apabila *kamma* ini berlangsung selama satu jam, maka jumlah kehendak (*cetanā*) beserta dengan kombinasi faktor-faktor-mental yang muncul bersamanya menjadi banyak sekali.

Mungkin pada saat pergi ke pasar untuk membeli bahan-bahan makanan yang akan dipersembahkan Anda bertemu dengan pengemis yang tidak Anda sukai. Pada saat itu muncul kemarahan. Mungkin pada saat pergi ke pasar Anda bertemu dengan *bhante* favorit Anda sehingga, dikarenakan pelekatan, Anda berpikir untuk membeli makanan yang lebih enak. Di sisi lain, teman yang akan berdana makanan bersama dengan Anda mengalami proses yang berbeda. Jadi, meskipun *kamma* berdana dilakukan bersama-sama dan dengan objek yang sama maka buahnya pun menjadi berbeda. Perbedaan inilah yang menghasilkan karakter yang berbeda-beda.

KOMBINASI DARI AKAR-AKAR

Dari semua tiga puluh tiga faktor-faktor-mental, faktor-mental yang paling penting dalam menentukan karakter manusia adalah variasi dari *akar masa lalu* (*pubbahetu*) yang muncul pada saat *kamma* terakumulasi.

Mari kita lihat kemungkinan-kemungkinannya. Kemungkinan yang pertama terjadi pada saat *kamma* terakumulasi[164] dengan keserakahan yang kuat, tanpa-keserakahan yang lemah; tanpa-kebencian dan tanpa-delusi kuat, kebencian dan delusi lemah.[165] Jadi, di dalam *kamma* ini akar-akar seperti keserakahan, tanpa-kebencian dan tanpa-delusi kuat sementara

[164] *Kammāyūhanakkhaṇa.*
[165] *Lobho balavā hoti alobho mando, adosāmohā balavanto dosamohā mandā.*

akar-akar yang lainnya lemah. Bagaimana efek yang akan ditimbulkannya? Pertama-tama hendaknya dipahami walaupun akar keserakahan dikatakan sangat kuat tetapi bukan berarti kesadaran yang muncul adalah kesadaran yang berakar pada keserakahan. Keserakahan yang kuat muncul di antara tiga waktu. Misalnya pada saat seseorang berdana dengan pelekatan[166] terhadap objek penerima dana yang kuat maka pada saat itu yang muncul tetaplah kesadaran baik yang besar.

Dari kombinasi di atas, tanpa-keserakahan yang lemah tidak akan bisa mengatasi atau menekan keserakahan, sementara itu akar tanpa-kebencian dan tanpa-delusi akan mampu menekan kebencian dan delusi. *Kamma* dengan kondisi seperti ini, apabila membuahkan hasil berupa kemunculan kesadaran penyambung-kelahiran-kembali akan melahirkan makhluk yang mempunyai sifat serakah (*luddha*) sebagai akibat dari jenis *kamma* pembentuknya yang mempunyai keserakahan yang kuat. Dia akan menjadi makhluk yang penuh cinta kasih, mempunyai watak yang riang gembira (*sukhasīla*) serta memiliki kecerdasan dan kebijaksanaan yang kuat seperti berlian (*vajirūpamañāṇa*) sebagai akibat dari *kamma* pembentuknya yang memiliki faktor-mental tanpa-kebencian dan tanpa-delusi yang kuat. Informasi ini sangat bagus supaya Anda menjadi semakin berhati-hati apabila hendak melakukan *kamma* apa pun.

Dalam hal kelahiran sebagai manusia, model simulasi ini hendaknya dipahami sebagai buah dari *kamma* baik yang tercipta melalui salah satu dari kesadaran baik yang besar (*mahākusala citta*) dengan akar tanpa-keserakahan yang lemah, sementara dua

[166] Pelekatan adalah salah satu perwujudan dari realitas hakiki faktor-mental keserakahan.

akar baik yang lain yaitu tanpa-kebencian dan tanpa-delusi kuat. Itu adalah simulasi pertama untuk kombinasi akar di dalam satu *kamma*.

Simulasi kelahiran sebagai manusia yang kedua terjadi pada *kamma* yang disertai dengan keserakahan dan kebencian yang kuat, tanpa-keserakahan dan tanpa-kebencian lemah; sementara tanpa-delusi kuat dan delusi lemah. *Kamma* seperti ini terjadi, misalnya, pada saat seseorang melakukan persembahan kepada *Saṅgha* dengan batin yang dinodai oleh pelekatan terhadap *bhikkhu* kesayangannya dan kemudian muncul kebencian setelah melihat *bhikkhu* tersebut tidak memperhatikan dia sama sekali. Walaupun demikian dia tahu bahwa melakukan persembahan kepada *Saṅgha* adalah *kamma* baik. Sekali lagi, pelekatan dan kebencian muncul di antara tiga waktu. Efek dari *kamma* seperti ini, apabila memunculkan kesadaran kelahiran kembali akan melahirkan makhluk yang serakah, jahat atau tidak ramah (*duṭṭha*) tetapi mempunyai kecerdasan yang baik seperti berlian.

Simulasi berikutnya terjadi pada *kamma* berdana kepada *Saṅgha* yang disertai dengan keserakahan dan delusi yang kuat sementara akar-akar yang lain lemah. Keserakahan dan delusi hendaknya dipahami hanya muncul di antara tiga waktu berdana. Apabila *kamma* tersebut menjadi *kamma* produktif yang menghasilkan kelahiran sebagai manusia maka dia akan lahir sebagai manusia dengan sifat serakah, penuh nafsu, bodoh tetapi lembut dan penuh cinta kasih.

Variasi yang lain terjadi pada *kamma* berdana yang disertai dengan keserakahan, kebencian dan delusi yang kuat sementara akar-akar yang lain lemah. Sekali lagi, keserakahan, kebencian dan

delusi tidak bisa muncul bersama dengan kesadaran baik. Mereka hanya muncul di antara tiga waktu berdana. Apabila *kamma* dengan kualitas seperti ini memproduksi kelahiran kembali sebagai manusia maka dia akan lahir sebagai manusia yang serakah, penuh nafsu dan kebencian serta bodoh.

Kemungkinan yang lain terjadi pada saat dia berdana dengan tanpa-keserakahan, kebencian dan delusi yang kuat sementara akar-akar yang lain lemah. Apabila *kamma* ini memproduksi kelahiran sebagai manusia maka dia akan menjadi manusia yang murah hati, hatinya tidak dipenuhi oleh nafsu sehingga tidak kehilangan kendali bahkan pada saat melihat objek surgawi (*dibbārammaṇa*). Akan tetapi karena kebencian dan delusi muncul di tiga waktu berdana maka dia lahir sebagai manusia yang mempunyai karakter penuh kebencian dan juga bodoh.

Variasi berikutnya terjadi pada *kamma* berdana yang disertai dengan tanpa-keserakahan, kebencian dan tanpa-delusi yang kuat sementara akar-akar yang lainnya lemah. *Kamma* ini akan memproduksi makhluk yang tidak serakah, murah hati, cerdas tetapi pemarah/penuh kebencian.

Kemungkinan yang terakhir terjadi pada *kamma* berdana yang disertai dengan tanpa-keserakahan, tanpa-kebencian dan tanpa-delusi yang kuat, sementara akar-akar yang lainnya lemah. *Kamma* ini akan memproduksi makhluk yang tidak tamak (*aluddha*), tidak jahat atau ramah (*aduṭṭha*), dan mempunyai kebijaksanaan (*paññavā*). Menjadi manusia seperti ini adalah idaman kita semua.

URAIAN TENTANG AKAR

Berkaitan dengan kesadaran resultan besar yang merupakan buah dari *kamma* yang dilakukan oleh kesadaran baik yang besar maka ada baiknya kita juga memahami uraian tentang akar. Pada prinsipnya, uraian tentang akar[167] menyatakan bahwa *kamma* baik tiga akar akan memberikan hasil berupa kesadaran resultan besar tiga dan dua akar (tanpa-keserakahan dan tanpa-kebencian).[168] Selanjutnya, *kamma* dengan dua akar akan menghasilkan kesadaran resultan besar dengan dua akar juga.[169]

Selain hubungan sebab-akibat yang berkaitan dengan akar di atas, ada hukum lain yaitu kepastian di dalam hukum *kamma* (*kammaniyāma*). Kepastian di dalam hukum *kamma* memastikan bahwa hasil *kamma* persis sama dengan *kamma* yang memproduksi.[170] Dengan kata lain, buah yang dihasilkan identik dengan benihnya. Berkaitan dengan hal tersebut, kitab komentar menyertakan tiga cerita di bawah ini.

BENIH DAN BUAH YANG IDENTIK

Cerita yang pertama adalah cerita tentang seekor burung gagak yang mati lehernya terbelit oleh sekumpulan jerami yang terbakar. Cerita ini terjadi pada seekor burung gagak yang terbang di angkasa yang tinggi dan kebetulan di bawah ada orang yang sedang membakar jerami. Sebagian jerami yang terbakar

[167] *Hetukittana.*
[168] Selain itu *kamma* tiga akar juga bisa membuahkan hasil tanpa-akar, yaitu kemunculan kesadaran tanpa-akar resultan-baik di sepanjang kehidupan.
[169] *Kamma* ini juga bisa membuahkan kesadaran tanpa-akar resultan-baik di sepanjang kehidupan dan kesadaran penyambung-kelahiran-kembali tanpa-akar.
[170] *Kammasarikkhakavipāka.* (DhsA 272)

melayang tinggi ke angkasa karena terkena angin. Jerami-jerami yang melayang di udara tiba-tiba menjerat leher burung gagak. Terbelit oleh jerami yang panas membakar dia menjerit kesakitan dan akhirnya jatuh ke bumi dan mati!

Cerita ini disampaikan oleh murid Buddha pada saat Buddha masih berada di Wihara Jetavana. Buddha kemudian menjelaskan bahwa burung gagak tersebut mati bukan karena perbuatan orang lain. Walaupun dia sudah terbang tinggi di angkasa tetapi dia tidak bisa menghindar dari buah *kamma* yang dilakukan di masa lalu.

Di masa lampau, dia lahir sebagai seorang laki-laki yang menetap di pedesaan. Pada suatu hari lembu miliknya tiba-tiba kesetanan dan tidak bisa dijinakkan. Akhirnya dengan penuh kejengkelan dia mengikatkan sekumpulan jerami di leher lembu tersebut dan kemudian membakarnya hingga lembu tersebut mati. Pada saat dia lahir sebagai seekor burung gagak, *kamma* membunuh lembu tersebut di atas berbuah dalam bentuk *kamma* yang menghancurkan kehidupannya sebagai burung gagak dengan cara yang persis sama dengan cara dia membunuh lembu di kehidupan lampau.

Cerita yang kedua adalah tentang istri seorang kapten kapal yang ditenggelamkan di laut dengan cara mengikatkan satu karung pasir di lehernya. Pada suatu hari ada kapal yang tiba-tiba kandas saat sedang berlayar di tengah samudra. Semua anak buah kapal berjuang untuk mengatasi kesulitan ini.

Sementara mereka berjuang, diceritakan bahwa ada beberapa anak buah kapal lain yang jatuh ke dalam tangan istri kapten kapal. Karena perempuan tersebut hanyalah satu-satunya di

dalam kapal, kejadian tersebut membuat yang lainnya tidak senang. Mereka tidak suka melihat kejadian seperti ini dan mengeluh dengan mengatakan bahwa perempuan ini adalah pembawa sial bagi mereka semua. Daripada seluruh orang yang berada di atas kapal nantinya juga mengalami kesialan, maka lebih baik perempuan ini dibuang atau dibunuh saja. Demikianlah keputusan para anak buah kapal. Sang kapten menyetujuinya namun dia tidak tega apabila nantinya melihat mayat istrinya terapung-apung. Akhirnya sang kapten mengusulkan agar tubuh istrinya diikat dengan karung pasir supaya tenggelam dan tidak muncul ke permukaan lagi. Istri kapten itu pun akhirnya mati ditenggelamkan.

Buddha menjelaskan peristiwa ini sebagai buah *kamma* yang harus dipetik oleh perempuan tersebut. Di kehidupan yang lampau dia lahir sebagai seorang perempuan. Dia mempunyai anjing peliharaan yang senantiasa mengikuti ke mana pun dia pergi. Pada suatu hari, pada saat keluar dari hutan bersama dengan anjing tersebut, dia diolok-olok oleh penduduk desa dan dianggap sebagai Nyonya Anjing.[171]

Perempuan tersebut tidak tahan dengan olok-olok tersebut dan karena rasa malu dia kemudian membunuh anjing tersebut dengan cara mengikat lehernya dengan satu karung pasir dan kemudian menenggelamkannya di sungai. Lihatlah bagaimana *kamma* bekerja. Disebabkan oleh *kamma* membunuh binatang, akhirnya membuat dia pun terbunuh dengan cara yang sama di kehidupannya sebagai manusia di masa mendatang.

Cerita yang ketiga adalah cerita tentang seorang *bhikkhu*

[171] *Sunakhaluddako*, secara harfiah berarti *seorang pemburu anjing.*

yang terjebak di dalam gua. Di masa lalu ada seorang *bhikkhu* yang bermeditasi dan hidup di dalam gua. Tiba-tiba, tanpa diduga, puncak gunung yang ada di atasnya runtuh dan reruntuhannya menutupi pintu gua tempat dia tinggal selama tujuh hari.

Setelah hari ketujuh dia berhasil keluar hidup-hidup. Buddha kemudian menjelaskan bahwa kejadian tersebut merupakan buah *kamma* yang dilakukan oleh *bhikkhu* itu sendiri. Di masa lalu dia lahir sebagai seorang peternak sapi. Pada suatu hari dia bermain-main dengan memasukkan kadal ke sebuah lubang yang kemudian ditutupi dengan rumput dan ranting. Kadal tersebut akhirnya bisa keluar dari lubang persis pada hari ketujuh. Dia selamat meski dengan rasa penuh ketakutan. Merasa kasihan, peternak sapi tersebut membiarkan kadal pergi.

Perbuatan tersebut berbuah pada saat dia menjadi seorang *bhikkhu* di salah satu kelahirannya di masa depan. Walaupun sudah *bersembunyi* di dalam gua pun tetap saja dia tidak bisa menghindar dari buah perbuatannya. Demikianlah penjelasan untuk *kamma* dan buahnya yang identik.

Kesadaran Fungsional Lingkup-Indriawi Dengan Akar
(*Sahetukakāmāvacarakiriyacitta*)—8

✤ 17. *Somanassasahagataṃ ñāṇasampayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekaṃ, somanassasahagataṃ ñāṇavippayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekaṃ, upekkhāsahagataṃ ñāṇasampayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekaṃ, upekkhāsahagataṃ ñāṇavippayuttaṃ asaṅkhārikamekaṃ, sasaṅkhārikamekanti imāni aṭṭhapi sahetukakāmāvacarakiriyacittāni nāma.*

17. Satu kesadaran yang disertai dengan sukacita, berasosiasi dengan pengetahuan dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan; satu kesadaran yang disertai dengan sukacita, tidak berasosiasi dengan pengetahuan dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan; satu kesadaran yang disertai dengan ketenangan, berasosiasi dengan pengetahuan dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan; satu kesadaran yang disertai ketenangan, tidak berasosiasi dengan pengetahuan dan tanpa dorongan; satu dengan dorongan. Delapan inilah yang dinamakan kesadaran fungsional lingkup-indriawi dengan akar.

Penjelasan untuk ✣ 17

BERBEDA dengan tiga kesadaran fungsional tanpa-akar, delapan kesadaran fungsional lingkup-indriawi kali ini disertai dengan akar dan mempunyai nama khusus yaitu kesadaran fungsional besar (*mahākiriya*). Kesadaran fungsional lingkup-indriawi dengan akar adalah jenis kesadaran yang muncul di arus batin para Buddha, *Paccekabuddha*[172] dan *arahanta.*

TENTANG *PACCEKABUDDHA*

Dari awal buku ini Anda telah seringkali menemukan kata-kata Buddha, *Paccekabuddha* dan *arahanta*. Ketiga *gelar* tersebut diperuntukkan kepada mereka yang telah menghancurkan semua noda batin (*āsava*). Akan tetapi apa yang membedakan ketiganya

Kitab komentar dari *paccekabuddhāpadāna* mencatat informasi-informasi tentang tiga makhluk tercerahkan tersebut di atas.[173] Disebutkan bahwa setelah memenuhi *pāramī,* yang dilatih sejak beliau bertekad (*abhinīhāra*) dan beraspirasi (*patthanā*) mencapai pencerahan sempurna (*bodhi*), akhirnya Buddha pun muncul di dunia ini. Semua Buddha muncul di kasta brahmana (*brāhmaṇa*) atau kasta kesatria (*khattiya*). Sedangkan *Paccekabuddha* bisa muncul dari kasta keluarga biasa yang tidak terkenal (*gahapatikula aññatara*), kasta brahmana atau kasta kesatria. Sementara itu murid terbaik (*aggasāvaka*) hanya muncul di kasta brahmana dan kesatria— seperti Buddha.[174]

[172] Seseorang yang tercerahkan tetapi tidak mengajarkan *Dhamma* ke dunia.
[173] KA 143.
[174] Murid terbaik adalah *arahanta* yang unggul dan terdepan di bidangnya masing-masing. Untuk *arahanta* yang bukan murid terbaik bisa muncul dari kasta apa pun.

Buddha tidak muncul di periode kalpa atau siklus alam semesta yang sedang menuju kehancuran (*saṃvattakappa*). Buddha hanya muncul di periode kalpa pembentukan alam semesta (*vivaṭṭakappa*). Demikian pula untuk para *Paccekabuddha.* Akan tetapi *Paccekabuddha* tidak muncul pada saat ada kemunculan Buddha. Jadi, *Paccekabuddha* hanya muncul pada saat tidak ada Buddha—pada saat ajaran Buddha tidak ada di muka bumi.

Para Buddha mengalami pencerahan atas usahanya sendiri dan mereka bisa mencerahkan makhluk lain.[175] Sementara itu *arahanta* adalah murid Buddha—mengalami pencerahan atas bantuan *Dhamma* dari Buddha. Sedangkan para *Paccekabuddha* meskipun bisa mencapai pencerahan dengan usahanya sendiri tetapi mereka tidak bisa mencerahkan makhluk lain. Inilah yang membedakan Buddha dan *Paccekabuddha*. Mengapa bisa demikian? Bukankah seharusnya para *Paccekabuddha* sudah mengetahui *jalur pencerahan* dan kemudian bisa membimbing makhluk lain untuk berjalan di atasnya?

Para *Paccekabuddha* tidak bisa membimbing makhluk lain untuk mencapai pencerahan karena mereka *menembus* hanya citarasa dari makna pencerahan (*attharasameva paṭivijjhanti*) bukan citarasa dari *dhamma* (*dhammarasa*). Oleh karena itulah mereka tidak mampu menceritakan *dhamma-dhamma* adiduniawi dengan menggunakan konsep.[176] Tanpa konsep maka mereka tidak akan mampu mengajar makhluk lain. *Seperti sebuah mimpi yang dilihat oleh orang bisu* (*mūgena diṭṭhasupino viya*)! Seindah apa pun mimpi yang dialami oleh orang bisu tetap saja tidak bisa

[175] *Buddhā sayañca bujjhanti, pare ca bodhenti.*
[176] *Na hi te lokuttaradhammaṃ paññattiṃ āropetvā.*

diceritakannya kepada orang lain. Begitulah realisasi Empat Kebenaran Mulia yang dialami oleh para *Paccekabuddha*! Realisasi mereka seperti rasa kari mewah, yang merupakan makanan orang kota, bagi mereka yang tinggal di hutan—mereka tidak akan memahami keunggulan cita rasanya! Demikian pula dengan *Paccekabuddha, dia tidak memahami citarasa pemahaman Kebenaran* (*nesaṃ dhammābhisamaya*) yang telah dirasakan!

Sesungguhnya para *Paccekabuddha* mencapai semua kesaktian dan berbagai pengetahuan analitis (*iddhisamāpattipaṭisambhidāpabheda*). Akan tetapi tingkatan kualitas-kualitas superior tersebut berada di bawah Buddha; walaupun kualitas mereka lebih baik daripada kualitas para murid (*sāvaka*).

ANALISIS UNTUK KESADARAN FUNGSIONAL LINGKUP-INDRIAWI DENGAN AKAR

Disebut sebagai kesadaran fungsional karena kesadaran ini hanya muncul untuk melakukan fungsinya saja tanpa meninggalkan potensi *kamma*. Dengan demikian jenis kesadaran ini adalah bukan *kamma* dan juga bukan buah dari *kamma*.

Hanya semata-mata melakukan (fungsinya) saja—inilah definisi dari fungsional (*kiriya*).[177] Jadi, pada saat *arahanta* mengajarkan *Dhamma*, maka satu dari delapan kesadaran fungsional besar muncul di arus batin beliau. Perbuatan tersebut tidak mempunyai potensi untuk menghasilkan buah. Perbuatan *arahanta* tidak bisa disebut sebagai *kamma* karena dia telah

[177] *Kiriyāti karanamattaṃ.*

menghancurkan akar dari *kamma* yaitu ketidaktahuan (*avijjā*) dan nafsu-kehausan (*taṇhā*).

Nama-nama dari kesadaran ini identik dengan nama-nama dari kesadaran baik yang besar dan juga kesadaran resultan besar. Segala sesuatu tentang kesadaran fungsional hendaknya dipahami dengan cara yang sama seperti yang telah diuraikan di kesadaran baik yang besar.

Penutup

✤ 18. *Iccevaṃ sabbathāpi catuvīsati sahetukakāmāvacarakusalavipākakiriyacittāni samattāni.*

✤ 19. *Vedanāñāṇasaṅkhārabhedena catuvīsati. Sahetukāmāvacarapuññapākakriyā matā.*

✤ 20. *Kāme tevīsa pākāni, puññāpuññāni vīsati. Ekādasa kriyā ceti, catupaññāsa sabbathā.*

18. Demikianlah akhir dari semua dua puluh empat kesadaran lingkup-indriawi yang baik, resultan, dan fungsional dengan akar lengkap dengan semua aspeknya.

19. Dengan membedakan perasaan, pengetahuan, dan dorongan, [maka kesadaran] lingkup-indriawi yang baik, resultan dan fungsional dengan akar ada dua- puluh empat.

20. Di dalam lingkup-indriawi terdapat dua puluh tiga resultan, dua puluh baik dan tidak-baik dan sebelas fungsional. Semuanya ada lima puluh empat.

Penjelasan untuk ✣ 18-20

KESADARAN lingkup-indriawi dengan akar dikenal juga sebagai kesadaran indah lingkup-indriawi.[178] Jumlah semuanya ada dua puluh empat kesadaran yang dibagi menjadi tiga jenis yaitu kesadaran baik lingkup-indriawi, kesadaran resultan lingkup-indriawi dengan akar dan kesadaran fungsional lingkup-indriawi dengan akar.[179]

Tiap-tiap jenis terdiri dari delapan kesadaran yang didapat dengan membedakannya ke dalam perasaan, dengan atau tanpa pengetahuan, dan dengan atau tanpa dorongan.

Tiga jenis kesadaran tersebut juga dikenal sebagai kesadaran baik yang besar (*māhakusala*), kesadaran resultan besar (*mahāvipāka*) dan kesadaran fungsional besar (*mahākiriya*).

Dengan selesainya pembahasan tentang kesadaran fungsional lingkup-indriawi dengan akar maka kita telah selesai mempelajari semua kesadaran lingkup-indriawi. Kesadaran lingkup-indriawi berjumlah lima puluh empat yang terdiri dari:

- Kesadaran yang tidak baik—12
- Kesadaran resultan yang tidak-baik—7
- Kesadaran tanpa-akar resultan yang baik—8
- Kesadaran fungsional tanpa-akar—3
- Kesadaran baik yang besar—8

[178] *Kāmāvacarasobhana citta.*
[179] *Kāmāvacarakusalacitta, sahetukakāmāvacaravipākacitta dan sahetukakāmāvacarakiriyacitta.*

- Kesadaran resultan yang besar—8
- Kesadaran fungsional yang besar—8

Dari lima puluh empat kesadaran lingkup-indriawi bisa dibedakan sesuai dengan waktu Anda melakukannya—masa lalu, masa depan atau masa kini. Kemudian berdasarkan tempat dan individu yang melakukannya, kita bisa mendapatkan variasi kesadaran lingkup-indriawi yang tidak terhitung jumlahnya. Penjelasan detail untuk hal ini ada di dalam kitab *Vibhāvinī Ṭīkā*. Cara pemisahan jenis-jenis kesadaran ke dalam masa lalu dan lain-lain dilakukan untuk membantu kita memahami bahwa kesadaran yang di masa lalu berbeda dengan kesadaran yang di masa depan atau masa kini. Dengan cara seperti ini maka *Abhidhamma* sangat membantu kita untuk memahami *anatta*.

PENGELOMPOKAN KESADARAN LINGKUP-INDRIAWI BERDASARKAN PERASAAN

- **Dengan sukacita—18** (4 *somanassasahagata lobhamūlacitta* + 1 *somanassa santīraṇa* + 1 *hasituppāda citta* + 4 *somanassasahagata mahākusalacitta* + 4 *somanassasahagata mahāvipākacitta* + 4 *somanassasahagata mahakiriyacitta*)
- **Dengan ketenangan—32** (4 *upekkhāsahagata lobhamūlacitta* + 2 *mohamūlacitta* + 6 *upekkhāsahagata akusala vipakacitta* + 6 *upekkhāsahagata ahetuka kusalavipakacitta* + 2 *upekkhāsahagata ahetuka kiriyacitta* + 4 *upekkhāsahagata mahakusalacitta* + 4 *upekkhāsahagata mahavipakacitta* + 4 *upekkhāsahagata mahakiriyacitta*)

- **Dengan perasaan dukacita—2** (2 *dosamūlacitta*)
- **Dengan suka—1** (*sukhasahagata kāyaviññāṇa*)
- **Dengan duka—1** (*dukkhasahagata kāyaviññāṇa*)

PENGELOMPOKAN KESADARAN LINGKUP-INDRIAWI BERDASARKAN ASOSIASI DENGAN PENGETAHUAN DAN PANDANGAN:

- **Berasosiasi—16** (4 *diṭṭhigatasampayutta* + 4 *ñāṇasampayutta mahākusalacitta* + 4 *ñāṇasampayutta mahāvipākacitta* + 4 *ñāṇasampayutta mahākiriyacitta*)
- **Tidak berasosiasi—16** (4 *diṭṭhigatavippayutta* + 4 *ñāṇavippayutta mahākusalacitta* + 4 *ñāṇavippayutta mahāvipākacitta* + 4 *ñāṇavippayutta mahākiriyacitta*)
- **Bukan keduanya—22** (2 *dosamūla citta* + 2 *mohamūlacitta* + 18 *ahetukacitta*)

PENGELOMPOKAN KESADARAN LINGKUP-INDRIAWI BERDASARKAN DORONGAN:

- **Tanpa dorongan—17** (4 *asaṅkhārika lobhamūlacitta* + 1 *asaṅkhārika dosamūlacitta* + 4 *asaṅkhārika mahākusalacitta* + 4 *asaṅkhārika mahāvipākacitta* + 4 *asaṅkhārika mahākiriyacitta*)
- **Dengan dorongan**—17 (4 *sasaṅkhārika lobhamūlacitta* + 1 *sasaṅkhārika dosamūlacitta* + 4 *sasaṅkhārika mahākusalacitta* + 4 *sasaṅkhārika mahāvipākacitta* + 4 *sasaṅkhārika mahākiriyacitta*)
- **Bukan keduanya—20** (2 *mohamūlacitta* + 18 *ahetukacitta*)

ULASAN MENGENAI LIMA PULUH EMPAT KESADARAN LINGKUP-INDRIAWI

Di dalam *Abhidhamma* kita mempelajari *citta*, *cetasika*, *rūpa* dan *Nibbāna*. Tiga yang pertama adalah objek meditasi guna merealisasi yang keempat. Apabila ingin berhasil dalam latihan *vipassanā*, maka kita harus tahu apa saja yang harus diamati di dalam meditasi. Itulah mengapa peran *Abhidhamma* sangat penting dalam mendukung keberhasilan meditasi kita. Faktanya, *Abhidhamma* adalah *peta spiritual* yang menuntun kita ke *Nibbāna*.

Saya selalu menekankan kepada Anda pentingnya mengetahui karakteristik individual. Sampai saat ini, Anda sudah mempelajari lima puluh empat kesadaran lingkup-indriawi. Saya harap Anda sudah mulai mengenal ciri dari tiap-tiap kesadaran tersebut. Dengan mengenali ciri-cirinya maka akan mempermudah Anda dalam merealisasi karakteristik umum dari kesadaran, yakni *anicca*, *dukkha* dan *anatta*.

Dari lima puluh empat hanya empat puluh lima kesadaran lingkup-indriawi yang muncul di batin *puthujjana*. Sembilan kesadaran yang tidak muncul di batin *puthujjana* adalah kesadaran yang memproduksi senyuman dan delapan kesadaran fungsional besar.

Ibaratnya empat puluh lima kesadaran lingkup-indriawi tersebut adalah kelereng yang berwarna-warni. Di dalam satu saat, satu momen, atau satu detik, satu dari mereka muncul dan kemudian lenyap. Kemudian di momen berikutnya muncul satu kelereng yang baru lagi yang hanya bertahan sesaat dan kemudian lenyap kembali. Misalnya di detik ini kelereng merah

muncul kemudian lenyap, dan di detik berikutnya kelereng hijau yang muncul dan lenyap lagi, lalu kelereng yang biru muncul lalu lenyap lagi, kemudian kelereng yang putih muncul dan lenyap lagi; demikian seterusnya. Oleh karena kita mengenali masing-masing kelereng tersebut dengan baik maka kita akan melihat bahwa di setiap detik yang ada hanyalah satu kelereng yang senantiasa muncul dan lenyap dengan kecepatan yang sangat tinggi. Inilah *anicca*! Apabila Anda tidak mengenali warna-warna setiap kelereng lalu bagaimana Anda mengenali sifat aslinya? Anda akan terjebak pada khayalan yang menganggap ada satu kelereng sebagai pemilik dan yang mengendalikan semua proses tersebut.

Tidak hanya kelereng-kelereng tersebut muncul dan lenyap tetapi kita melihat juga bahwa kelereng yang telah lenyap tidak pernah muncul kembali. Di setiap momen yang kita amati adalah kelereng yang baru. Inilah *anatta!*

Pada saat bermeditasi *vipassanā*, kita melihat bahwa ternyata kesadaran itu seperti kelereng yang berwarna-warni dalam cerita di atas. Muncul sesaat dan kemudian lenyap. Mereka yang tidak memahami *Abhidhamma*—juga tidak bermeditasi—tidak akan paham bahwa fenomena batin-dan-jasmani tidaklah kekal. Mereka menganggap bahwa batin-dan-jasmani adalah satu fenomena yang solid (utuh); seperti anggapan hanya ada satu kelereng saja tetapi bisa berubah-ubah warnanya. Inilah sebabnya mengapa mereka terjebak pada pandangan-salah tentang adanya Diri atau roh yang kekal. Mereka tidak mengetahui bahwa sebenarnya kelereng ini berjumlah empat puluh lima; bukan satu. Usia mereka pun sangat singkat—hanya satu momen saja!

Dengan mengetahui karakteristik individual dari kelereng tadi, maka kita bisa merealisasi ketidakkekalan dari kelereng. Selain empat puluh lima kelereng tadi, sudah tidak ada lagi fenomena lain yang solid dan mengendalikan kelereng merah, hijau, kuning dan lain-lain.

Sebaiknya Anda menghafal semua nama-nama kesadaran karena kalau tidak maka Anda akan kesulitan untuk merangkai *jigsaw puzzle*-nya. Saat ini kita seolah-olah sedang bermain *jigsaw puzzle* dan tiap-tiap potongan *puzzel*-nya memiliki nama sendiri-sendiri. Anda harus paham nama dari masing-masing kesadaran dan lebih baik Anda memahami bahasa *Pāḷi*-nya karena terjemahan bahasa Indonesia kadang tidak konsisten antara guru yang satu dengan guru yang lainnya.

Karakteristik dari kesadaran adalah *menyadari objek* (*visaya vijānaṇa*). Yang dimaksud dengan menyadari di sini adalah mengetahui objek dalam tahap yang paling sederhana. Kesadaran hanya menyadari bahwa ada objek yang muncul, tetapi kesadaran tidak tahu detail dari objek tersebut seperti apa, warnanya apa, suaranya seperti apa atau namanya apa. Proses kesadaran dalam menyadari objeknya bukan seperti mengetahui bahwa objek tersebut adalah Ashin Kheminda atau mengetahui bahwa benda ini berwarna kuning. Mengenali objek secara lengkap seperti itu bukanlah fungsi dari kesadaran melainkan fungsi dari faktor-faktor-mental yang disebut persepsi (*saññā*). Persepsi mengenali objek sebagai objek yang bernama Ashin Kheminda atau berwarna kuning dan lain-lain.

Kebencian terhadap objek juga bukan ciri dari kesadaran

melainkan faktor-mental yang disebut sebagai kebencian (*dosa*). Melekat pada sesuatu juga bukanlah karakteristik dari kesadaran melainkan faktor-faktor-mental yang disebut keserakahan. Jadi, sekali lagi, karakteristik dari kesadaran hanyalah menyadari akan adanya objek dengan bentuk pengenalan terhadap objek yang sangat sederhana. Kesadaran hanya tahu ada objek tetapi tidak tahu detail dari objek tersebut.

Kita sudah mempelajari lima puluh empat kesadaran. Sesuai dengan karakteristiknya kesadaran sesungguhnya hanya ada satu. Lalu, kalau hanya ada satu mengapa satu kesadaran bisa berkembang menjadi lima puluh empat? Jawabannya adalah karena kesadaran yang satu tadi muncul dengan disertai akar-akar yang berbeda-beda maka dari satu kesadaran memunculkan banyak variasi yang berbeda. Ada yang disertai dengan *lobha* dan *moha*, ada yang disertai dengan *dosa* dan *moha*, ada yang hanya disertai dengan *moha* saja. Bahkan ada juga yang tanpa akar sama sekali. Lebih jauh lagi, ada kesadaran yang disertai dengan *alobha*, *adosa* dan *amoha;* ada pula yang hanya disertai dengan *alobha dan adosa.* Kemudian ada kesadaran yang berfungsi untuk untuk melihat, mendengar, menghidu, mengecap, menyentuh, menerima, menginvestigasi dan lain-lain. Dari semua kemungkinan tersebut di atas maka kita mendapatkan lima puluh empat variasi kesadaran.

Saya harap Anda masih ingat barisan semut hitam yang pernah saya uraikan di kelas-kelas awal. Kesadaran diumpamakan sebagai satu individu semut di dalam barisan semut hitam tersebut. Satu individu semut berderetan dengan individu semut yang lain. Apabila kita melihatnya dari kejauhan

maka yang terlihat hanyalah garis hitam. Akan tetapi apabila kita dekati ternyata garis hitam adalah barisan semut hitam yang berjejer satu per satu. Demikianlah perumpamaan untuk proses kemunculan kesadaran.

Satu kesadaran muncul dan lenyap. Di setiap momen yang ada adalah jenis kesadaran yang sama sekali baru. Di antara dua proses kognitif terdapat jeda atau tidak berkesinambungan tanpa putus. Akan tetapi jeda tersebut sedemikian lembutnya sehingga berkesinambungan dengan sangat sempurna dan seolah-olah tidak putus. Dengan *samādhi* yang kuat, kita akan mampu melihat jeda tersebut dan merealisasi bahwa di setiap momen terdapat jenis kesadaran yang baru!

Kesadaran Lingkup Materi-Halus

(*Rūpāvacaracittā*) —15

Kesadaran Baik Lingkup Materi-Halus

(*Rūpāvacarakusalacitta*)—5

✤ 21. *Vitakkavicārapītisukhekaggatāsahitaṃ paṭhamajjhānakusalacittaṃ, vicārapītisukhekaggatāsahitaṃ dutiyajjhānakusalacittaṃ, pītisukhekaggatāsahitaṃ tatiyajjhānakusalacittaṃ, sukhekaggatāsahitaṃ catutthajjhānakusalacittaṃ, upekkhekaggatāsahitaṃ pañcamajjhānakusalacittañceti imāni pañcapi rūpāvacarakusalacittāni nāma*

21. Kesadaran baik jhāna yang pertama disertai dengan penempelan-awal, penempelan-terus-menerus, kegembiraan, kebahagiaan dan kemanunggalan; kesadaran baik jhāna yang kedua disertai dengan penempelan-terus-menerus, kegembiraan, kebahagiaan dan kemanunggalan; kesadaran baik jhāna yang ketiga disertai dengan kegembiraan, kebahagiaan dan kemanunggalan; kesadaran baik jhāna yang keempat disertai dengan kebahagiaan dan kemanunggalan; kesadaran baik jhāna yang kelima disertai dengan ketenangan dan kemanunggalan. Lima inilah yang dinamakan kesadaran baik lingkup-materi-halus.

Penjelasan untuk ✣ 21

BERBEDA dengan jenis kesadaran lingkup-indriawi yang bisa muncul setiap saat, maka kesadaran lingkup-materi-halus hanya akan muncul apabila kita berlatih meditasi *samatha*. Kesadaran lingkup materi-halus yang baik muncul pada saat seorang *puthujjana* atau *sekkha* berhasil mencapai *jhāna* materi-halus. Sedangkan kesadaran lingkup-materi-halus fungsional muncul pada saat seorang *arahanta* mencapai *jhāna* materi-halus. Dengan kata lain, kesadaran lingkup-materi-halus adalah kesadaran *jhāna* materi-halus. Kesadaran ini mempunyai tingkatan yang lebih tinggi dari kesadaran lingkup-indriawi.

Disebut sebagai *jhāna* materi-halus karena biasanya *jhāna* ini dicapai dengan menggunakan objek meditasi berupa materi, misalnya *kasiṇa*. Apabila kesadaran baik lingkup-materi-halus berhasil dipertahankan hingga di saat terakhir kehidupan maka kesadaran tersebut akan memproduksi kemunculan kesadaran resultan lingkup-materi-halus pasangannya. Kesadaran resultan tersebut berfungsi sebagai kesadaran penyambung-kelahiran-kembali di alam brahma sesuai dengan tingkatan *jhāna* yang dia kuasai.

Definisi dari kesadaran lingkup materi-halus adalah kesadaran yang biasanya muncul dan sangat aktif di tingkatan alam brahma materi-halus (*rūpabhūmi*). Walaupun kesadaran baik dan fungsional lingkup-materi-halus bisa juga muncul di alam lingkup-indriawi, seperti misalnya pada saat seorang manusia—*puthujjana, sekkha* atau *arahanta*— mencapai *jhāna* materi-halus.

Alam brahma materi-halus adalah alam di mana semua jenis materi yang kasar sudah tidak ada lagi dan yang tersisa hanyalah jenis-jenis materi yang sangat lembut. Makhluk yang lahir di sana pun mempunyai tubuh yang sangat halus, tidak kasar seperti kita. Alam ini terdiri dari enam belas tingkatan alam. Akan tetapi kesadaran lingkup-materi-halus hanya muncul di lima belas tingkatan alam saja. Hal ini karena dari enam belas tingkatan alam tersebut terdapat satu alam di mana fenomena mental tidak ada sama sekali. Alam tersebut dinamakan alam makhluk tanpa-batin (*asaññasatta*).

Terdapat empat puluh objek meditasi *samatha* yang sebagian besar bisa digunakan sebagai objek meditasi untuk memunculkan kesadaran *jhāna* materi-halus. Salah satu yang sangat terkenal adalah *ānāpanasati* yaitu meditasi untuk mengembangkan perhatian-penuh terhadap napas masuk dan napas keluar.

Buddhisme tidak menganggap *jhāna* sebagai akhir dari latihan spiritual. Sebaliknya, Buddhisme mengajarkan *jhāna* sebagai landasan untuk bermeditasi *vipassanā*. Dalam banyak kesempatan Buddha menganjurkan para muridnya untuk mengembangkan konsentrasi,[180] "*Wahai para bhikkhu, kembangkanlah konsentrasi. Para bhikkhu, seorang bhikkhu yang terkonsentrasi melihat sesuatu sesuai realitas*."[181] Dengan pencapaian *samādhi* yang sangat kuat, salah satunya dengan *jhāna*,[182] maka segala aktivitas batin-dan-jasmani akan mudah

[180] Kata konsentrasi hendaknya dipahami sebagai keadaan batin yang terpusat di satu titik (*cittassa ekaggabhāva*). Keadaan terpusat seperti itu hanya bisa didapatkan dengan cara melepas dan meninggalkan semua aktivitas pancaindra. Jadi, konsentrasi di dapat dengan cara melepas bukan dengan cara mengerahkan tenaga untuk fokus di satu titik. Inilah mengapa kata konsentrasi kadang terasa menyesatkan. Mengganti istilah konsentrasi dengan ketenangan atau keheningan terasa lebih pas dan akurat dalam menggambarkan kualitas *samādhi*.

[181] *Samādhiṃ, bhikkhave, bhāvetha. Samāhito, bhikkhave, bhikkhu yathābhūtaṃ pajānāti.*

[182] Dua jenis konsentrasi-benar yang lain adalah konsentrasi-akses dan konsentrasi saat-demi-saat.

untuk diamati. Dengan pengamatan terhadap proses batin-dan-jasmani yang baik maka *vipassanā* akan berkembang hingga menghasilkan kemunculan kesadaran Jalan yang menghancurkan kotoran batin sampai ke akar-akarnya sehingga tidak akan pernah bisa muncul lagi di masa depan.

FAKTOR-FAKTOR *JHĀNA*

Seperti halnya pohon-pohon tumbuh selalu bersama dengan bunganya maka demikian pula kesadaran *jhāna* selalu muncul bersama dengan faktor-faktor *jhāna*-nya. Apabila kita berbicara tentang *jhāna*, sesungguhnya kita sedang membicarakan lima faktor *jhāna.*

Lima faktor *jhāna*—yang merupakan lima faktor-mental—adalah penempelan-awal, penempelan-terus-menerus, kegembiraan, kebahagiaan dan kemanunggalan. Di dalam *jhāna*, faktor-faktor tersebut telah berkembang dengan sempurna.

Sesungguhnya lima faktor *jhāna* tersebut sering sekali muncul di arus batin dalam kehidupan sehari-hari, tetapi karena mereka tidak berkembang secara sempurna maka kelimanya tidak bisa disebut sebagai faktor *jhāna*. Inilah mengapa kita seringkali mengalami kesulitan untuk memusatkan perhatian kepada satu objek secara terus-menerus oleh karena penempelan-awal dan penempelan-lanjutan belum berkembang secara sempurna. Dengan demikian kesadaran tidak mampu memegang objeknya dengan kuat.

Tiap-tiap jenis dari kesadaran lingkup-materi-halus dibagi menjadi lima berdasarkan faktor-faktor *jhāna*-nya (*jhānaṅga*).

Kesadaran *jhāna* pertama mempunyai lima faktor *jhāna.* Faktor-faktor *jhāna* untuk kesadaran *jhāna* yang lebih tinggi berturut-urut adalah empat, tiga, dua dan dua. Perubahan dan perbedaan faktor-faktor *jhāna* tersebut adalah akibat tertekan dan lenyapnya faktor *jhāna* yang kasar di *jhāna* yang lebih tinggi. Dengan kata lain, apabila *yogī* ingin mencapai *jhāna* yang lebih tinggi maka yang harus dia lakukan adalah menanggalkan atau meninggalkan faktor *jhāna* yang paling kasar.

PENEMPELAN-AWAL (*VITAKKA*)

Arti dari penempelan-awal adalah *memikirkan objek secara mendalam, menempatkan atau menanamkan dhamma-dhamma yang muncul bersamanya ke objek*.[183] Itulah definisi dari penempelan-awal. Walaupun didefinisikan sebagai aktivitas memikirkan objek secara mendalam, tetapi di dalam konteks *Abhidhamma*, penempelan-awal sesungguhnya adalah faktor-mental yang mengarahkan kesadaran dan faktor-mental yang muncul bersamanya untuk *mengetuk* atau *menempel* ke objek.

Karakteristik dari penempelan-awal adalah *mengarahkan dhamma-dhamma yang muncul bersamanya ke objek*.[184] Yang dimaksud dengan *dhamma-dhamma* di sini adalah kesadaran dan faktor-faktor-mental yang muncul bersama dengan penempelan-awal.

Kesadaran selalu muncul bersama dengan beberapa faktor-faktor-mental seperti perasaan, persepsi, penempelan-terus-menerus, kegembiraan, kebahagiaan dan kemanunggalan.

[183] *Ārammaṇaṃ vitakketi sampayuttadhamme abhiniropetīti vitakko.*
[184] *Sahajātānaṃ ārammaṇābhiniropanalakkhaṇa*

Di dalam meditasi *ānāpanasati*, penempelan-awal berfungsi untuk menempatkan kesadaran dan faktor-faktor-mental yang muncul bersamanya ke *ānāpana nimitta;* baik itu *uggahanimitta* maupun *paṭibhāganimitta.* Sebelum mencapai *jhāna*, penempelan-awal menempatkan dan *menanamkan dhamma* yang muncul bersamanya ke dalam napas masuk dan napas keluar. Jadi, ada semacam gerakan mental yang mengarahkan batin kita untuk *menempel* ke napas atau ke *nimitta*. Inilah tugas dari penempelan-awal.

Nanti apabila sudah sampai di Bab II, maka kita akan mengetahui bahwa ternyata di kesadaran *jhāna* materi-halus yang pertama tidak hanya terdapat lima faktor *jhāna* saja melainkan juga banyak faktor-faktor-mental lain yang muncul bersamanya. Di kesadaran *jhāna* pertama terdapat 35 faktor-mental yang bisa muncul bersama; di *jhāna* kedua ada 34; di *jhāna* ketiga ada 33; di *jhāna* keempat ada 32 dan di *jhāna* kelima ada 30 faktor-mental.

Sebelum mempelajari *Abhidhamma* mungkin Anda berpikir dengan sangat sederhana bahwa kesadaran *jhāna* hanyalah merupakan satu fenomena mental yang solid. Akan tetapi pandangan Anda tersebut nanti akan berubah. *Abhidhamma* akan memberikan pemahaman yang lebih mendalam lagi tentang *anicca*, *dukkha* dan *anatta*. Fenomena yang sebelumnya kita anggap sederhana, ternyata menurut *Abhidhamma* fenomena tersebut sangatlah kompleks dan rumit.

Walaupun demikian, keuntungan dari belajar *Abhidhamma* adalah bahwa kita akan mendapatkan data yang sangat penting dan bermanfaat dalam membantu latihan

meditasi kita. *Abhidhamma* memberikan semua informasi yang dibutuhkan dalam proses memahami fenomena yang muncul di dalam meditasi dengan benar, seperti misalnya informasi yang lengkap dan detail tentang faktor-faktor *jhāna*. Informasi ini sangat penting karena apabila kita ingin mencapai *jhāna* yang lebih tinggi, maka kita harus mampu melihat dan menganalisis semua faktor *jhāna* dan kemudian menanggalkan faktor *jhāna* yang paling kasar. Untuk itu, pengetahuan yang kita dapatkan dari belajar *Abhidhamma* akan sangat membantu.

Kitab-kitab komentar sering menyajikan banyak cerita dengan tujuan supaya kita tidak keliru dalam memahami *dhamma-dhamma*. Salah satunya adalah penempelan-awal. *Vibhāvinī ṭīkā* memberikan ilustrasi sebagai berikut. Seperti halnya orang desa yang hanya bisa mendapatkan akses ke kerajaan melalui atau sangat bergantung pada orang dekat raja atau teman dari saudaranya. Demikian pula halnya dengan kesadaran, dia sangat tergantung kepada penempelan-awal untuk bisa bertemu dengan objek. Jadi, gerakan yang membawa kesadaran untuk menempel ke objek adalah penempelan-awal. Dengan kata lain penempelan-awal adalah gerakan awal dari kesadaran di dalam objek.

Walaupun penempelan-awal adalah faktor-mental yang menempelkan kesadaran ke objeknya tetapi kesadaran *jhāna* materi-halus kedua, ketiga, keempat dan kelima bisa "mengetuk" objek tanpa bantuan penempelan-awal. Kesadaran-kesadaran *jhāna* materi-halus tersebut *menempel* ke objek tanpa bantuan penempelan-awal.

Sekarang timbul pertanyaan, apabila penempelan-awal adalah faktor mental yang menempelkan kesadaran ke objek, lalu siapa yang membawa kesadaran-kesadaran *jhāna* yang lebih tinggi tersebut ke objek? Untuk menjawab pertanyaan tersebut kita membutuhkan penjelasan dari kitab komentar. Di sinilah pentingnya kitab komentar. Apabila kita tidak membaca kitab komentar maka kita akan terjebak pada opini pribadi untuk menjawab pertanyaan tersebut di atas.

Jawaban untuk pertanyaan di atas adalah seperti ini. Disebabkan oleh keakraban (*paricaya*) dengan situasi dan lingkungan sekitar maka seseorang tanpa ragu memasuki istana raja. Demikian juga dengan kesadaran-kesadaran *jhāna* kedua sampai dengan kelima. Disebabkan oleh *akrabnya* kesadaran dengan objek *jhāna* maka kesadaran-kesadaran *jhāna* kedua hingga kelima menemui objeknya tanpa memerlukan bantuan penempelan-awal. Apabila Anda sudah hafal dengan suatu tempat dan sudah sering ke sana maka Anda akan dengan mudah sekali pergi ke sana tanpa bantuan siapa pun. Demikianlah penjelasan tentang mengapa kesadaran *jhāna* materi-halus yang kedua hingga yang kelima bisa *menempel* ke objeknya—*paṭibhāga nimitta*.

Yang dimaksud dengan *keakraban* di sini adalah *pengembangan atau pengolahan batin yang lahir sebagai hasil dari kemunculan yang terus-menerus di dalam kesinambungan arus kesadaran yang disertai dengan penempelan-awal.*[185] Demikianlah definisi yang diberikan oleh kitab subkomentar. Seringkali definisi-definisi seperti ini sangat sulit untuk dipahami tanpa adanya penjelasan lebih lanjut. Jadi, dari definisi

[185] *Paricayoti cettha savitakkacittassa santāne abhiṇhappavattivasena nibbattā cittabhāvanā. (Vibhv)*

di atas kita mengerti bahwa kesadaran *jhāna* yang lebih tinggi tidak memerlukan penempelan-awal karena *jhāna-jhāna* tersebut sudah akrab dengan objek tanda-serupa (*paṭibhāga nimitta*). Keakraban tersebut adalah merupakan hasil yang didapatkan dari kemunculan kesadaran *jhāna* yang pertama yang berlangsung terus-menerus.

Apabila seseorang berhasil mempertahankan *jhāna* pertama selama berjam-jam maka kesadaran *jhāna* pertama muncul dan kemudian lenyap secara terus-menerus dan berkesinambungan selama berjam-jam. Kesadaran *jhāna* pertama tersebut mengambil konsep (*paṭibhāga nimitta*) yang identik secara berkesinambungan pula, tanpa pernah disela oleh objek yang lain. Dengan kata lain, tipe kesadaran yang sama (apabila yang bermeditasi adalah seorang *puthujjana* atau *sekkha* maka yang muncul adalah kesadaran-baik *jhāna* pertama) muncul dan lenyap secara terus-menerus dengan mengambil objek konsep yang sama selama berjam-jam. Dalam latihan dengan jangka waktu yang lama maka kesadaran menjadi akrab dengan objeknya.

Oleh karena keakraban yang telah terjadi diantara kesadaran dengan *paṭibhāganimitta* maka pada saat penempelan-awal sudah ditinggalkan maka kesadaran *jhāna* kedua tetap bisa memegang *paṭibhāganimitta* tanpa memerlukan bantuan penempelan-awal. Itulah alasan pertama mengapa kesadaran *jhāna* yang lebih tinggi tidak memerlukan bantuan penempelan-awal untuk *menempel* ke *paṭibhāganimitta*. Alasan yang kedua adalah karena kesadaran *jhāna* yang lebih tinggi bisa menempel ke *paṭibhāganimitta* karena dibantu oleh daya pengolahan atau

pengembangan *jhāna* yang lebih rendah (*heṭṭhimabhāvanābala*), yaitu *jhāna* yang pertama. Supaya bisa mahir dengan *jhāna* materi-halus yang pertama, seseorang harus melatih *jhāna* tersebut berulang-ulang hingga benar-benar menguasainya. Efek dari latihan yang berulang-ulang tersebut adalah kemampuan dari kesadaran untuk secara otomatis menempel pada *paṭibhāga nimitta*. Dengan demikian maka kesadaran *jhāna* materi-halus yang lebih tinggi tidak memerlukan lagi penempelan-awal untuk *menempel* ke *paṭibhāga nimitta*.

Selain kesadaran *jhāna* yang lebih tinggi, sepasang kesadaran pancaindra juga bisa *menempel* ke objek tanpa bantuan penempelan-awal. Saya harap Anda masih ingat nama-nama dari kesadaran tersebut, yaitu *cakkhuviññāṇa, sotaviññāṇa* dan seterusnya. *Viññāṇa* dan *citta* itu mempunyai makna yang sama; tetapi dalam konteks *Abhidhamma* istilah *Viññāṇa* merujuk kepada jenis kesadaran pancaindra, sedangkan kesadaran yang lain diberi nama *citta*.

Lalu bagaimana kesadaran pancaindra menemui objeknya tanpa bantuan penempelan-awal? Jawabannya, kesadaran pancaindra bisa menemui objeknya tanpa penempelan-awal karena efek dari daya bentur antara landasan dan objek (*vatthārammaṇasaṅghaṭṭanabala*). Seperti yang kita ketahui landasan pancaindra dan objeknya masing-masing adalah fenomena materi. Benturan yang terjadi di antara dua jenis materi ini keras sekali. Disebabkan oleh benturan yang sangat keras itulah maka sepasang kesadaran pancaindra bisa menemui objeknya tanpa bantuan penempelan-awal.

PENEMPELAN-TERUS-MENERUS (*VICĀRA*)

Dikarenakan penempelan-terus-menerus maka kesadaran pergi mengelilingi objeknya.[186] Itulah definisi untuk penempelan-terus-menerus. Pada saat Anda bermeditasi dan berhasil mempertahankan perhatian-penuh pada keseluruhan *tubuh napas masuk* dan keseluruhan *tubuh napas keluar*, maka pada saat itu penempelan-awal telah melakukan tugasnya dengan baik yaitu menempatkan kesadaran ke napas. Pada saat kesadaran sudah menempel ke napas maka penempelan-terus-menerus mempertahankannya supaya bisa terus menempel ke napas.

Disebabkan oleh penempelan-terus-menerus maka seolah-olah kesadaran *berjalan-jalan mengelilingi* tubuh napas masuk dan tubuh napas keluar. Dengan demikian penempelan-terus-menerus mempertahankan kesadaran untuk tidak lari meninggalkan napas masuk dan napas keluar.

Karakteristik dari penempelan-terus-menerus adalah terus-menerus *memukul* atau *membelai* objeknya, dalam contoh di atas adalah membelai tubuh napas atau apabila objeknya adalah *paṭibhāga nimitta* maka penempelan-terus-menerus membelai *paṭibhāga nimitta* terus-menerus tanpa melepaskannya. Dengan terus-menerus berjalan mengelilingi dan membelai objeknya, penempelan-terus-menerus seolah-olah seperti memeriksa dan mempertahankan kesadaran untuk tetap bersama dengan objeknya. Dengan bantuan penempelan-terus-menerus maka nantinya kebijaksanaan (*paññā*) akan

[186] *Ārammaṇe tena cittaṃ vicāratīti vicāro.*

mampu memahami karakteristik umum maupun karakteristik individual dari objek meditasi *vipassanā*.

PERBEDAAN ANTARA PENEMPELAN-AWAL DAN PENEMPELAN-TERUS-MENERUS

Untuk membedakan penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus, kitab-kitab komentar memberikan tiga perumpamaan.

Yang pertama adalah perumpamaan gema dari genta. Penempelan-awal diumpamakan seperti pukulan pertama pada gong atau genta (*paṭhamaghaṇṭābhighāta*), sedangkan penempelan-terus-menerus diumpamakan seperti gema (*anurava*) gong.

Perumpamaan yang kedua adalah perumpamaan kepak sayap burung. Pergerakan dari penempelan-awal diumpamakan seperti kepak sayap burung pada saat hendak terbang ke udara, sedangkan penempelan-terus-menerus—lebih tenang dari pada penempelan-awal karena tidak memerlukan pergerakan yang berlebihan—seperti kepak sayap burung yang sudah mengembang pada saat burung tersebut telah berada tinggi di angkasa.

Pada saat burung sudah mencapai ketinggian optimal, dia tidak memerlukan banyak kepak sayap lagi; tidak seperti saat burung tersebut hendak terbang yang membutuhkan kepak sayap yang kencang dan kasar. Kepak sayap burung adalah perumpamaan yang sangat bagus untuk memahami perbedaan penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus.

Perumpamaan yang ketiga adalah perumpamaan tentang seekor lebah. Penempelan-awal diumpamakan seperti seekor lebah yang terbang menuju ke bunga teratai sedangkan penempelan-terus-menerus diumpamakan seperti lebah yang berjalan-jalan di atas bunga teratai. Demikianlah perumpamaan-perumpamaan yang dipakai untuk mengggambarkan perbedaan dua faktor *jhāna*—penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus.

KEGEMBIRAAN (*PĪTI*)

Faktor *jhāna* yang ketiga adalah kegembiraan. Kegembiraan adalah faktor-mental yang membuat batin puas dan gembira terhadap objeknya. Apabila Anda sedang bermeditasi kemudian mengalami napas yang makin lembut maka Anda akan merasakan kepuasan dan kegembiraan yang sangat kuat. Semakin lembut napas yang diamati maka batin akan semakin puas dan gembira. Kepuasan dan kegembiraan batin inilah yang disebut *pīti* atau kegembiraan. Disebabkan oleh kegembiraan maka batin puas bersama dengan objek meditasi. Karena ada rasa puas maka batin sudah tidak tertarik lagi dengan apa pun selain objek meditasi.

Kalau sudah merasa puas dengan napas maka batin tidak akan pergi meninggalkan napas dan dengan demikian meditasi kita akan berkembang. Kita akan mampu duduk selama berjam-jam menikmati objek meditasi dengan suasana hati yang gembira dan bahagia. Hal ini terjadi karena kegembiraan membuat objek meditasi menjadi menarik. Apabila Anda tertarik kepada sesuatu maka akan timbul rasa puas dan gembira. Anda tidak akan bergerak ke tempat yang lain lagi. Jadi, *kegembiraan (membuat hati) riang gembira, memuaskan tubuh dan kesadaran; atau menyebabkannya*

tergerak [menuju objeknya].[187] Itulah definisi dari kegembiraan. Apabila meditasi Anda sedang mengalami kemajuan, tiba-tiba Anda merasakan tubuh menjadi segar dan sejuk; batin juga menjadi semakin bergembira dan berbahagia maka keadaan mental seperti ini terjadi karena efek dari kegembiraan yang sudah mulai berkembang. Apabila sudah berkembang secara maksimal maka kegembiraan menjadi faktor-*jhāna*. Pada saat itu batin bisa mempertahankan rasa puas dan kegembiraannya terhadap objek selama berjam-jam—tiga jam atau lebih.

LIMA JENIS KEGEMBIRAAN

Yang pertama adalah kegembiraan yang minor (*khuddikāpīti*). Kegembiraan jenis ini hanya mampu membuat bulu rambut berdiri. Yang kedua adalah kegembiraan yang sekejap-sekejap (*khaṇikāpīti*), seperti kemunculan kilat sesaat demi sesaat. Yang ketiga adalah kegembiraan yang berulang-ulang (*okkantikāpīti*). Seperti ombak lautan yang memecah pantai berulang-ulang, demikian pula kegembiraan jenis ini yang mampu menyebar dan kemudian pecah ke seluruh tubuh. Yang keempat adalah kegembiraan yang mengangkat (*ubbegāpīti*). Kegembiraan jenis ini membuat batin seseorang terpesona terhadap objek sedemikian rupa sehingga mampu mengangkat tubuh dan mengambang di udara. Yang kelima adalah kegembiraan yang meresap ke seluruh tubuh (*pharaṇapīti*). Ketika *pharaṇapīti* muncul maka seluruh tubuh seperti disiram air dan penuh dengan kesejukan, kedamaian dan kegembiraan. Seperti sebuah gua yang dipenuhi oleh air bah demikianlah pancaran dari kegembiraan ini yang menyebar ke seluruh tubuh.

[187] *Pinayati kāyacittaṃ tappeti, vaḍḍhetīti vā pīti.*

Kegembiraan jenis inilah—berasosiasi dengan *samādhi*—yang muncul sebagai faktor *jhāna*.

Berkaitan dengan *ubbegāpīti*, kitab komentar memberikan cerita tentang Mahātissa Thera yang tinggal di Puṇṇavallika. Pada suatu malam bulan purnama, Bhante Mahātissa pergi ke halaman *cetiya*. Pada saat melihat sinar rembulan, beliau baru sadar bahwa malam ini adalah malam bulan purnama. Kemudian beliau bergegas menuju ke Mahācetiya di Anurādhapura. Pada saat hendak pergi, beliau melakukan perenungan dengan menggunakan Buddha sebagai objek perhatiannya. Dengan kekuatan yang dihasilkan oleh kebiasaan beliau merenungkan objek tersebut, *ubbegāpīti* tiba-tiba muncul dan berkembang pada saat berpikir, "*Di jam-jam seperti ini, biasanya empat majelis (catuparisā) memberikan penghormatan ke Mahācetiya.*" Pada saat sedang memikirkan hal tersebut, tiba-tiba tubuh beliau terangkat ke udara seperti sebuah bola yang membal ke atas. Sesaat kemudian, dengan batin yang takjub, beliau sudah berdiri tegak di halaman Mahācetiya. Demikianlah efek yang bisa ditimbulkan oleh *ubbegāpīti*.

KEBAHAGIAAN (*SUKHA*)

Faktor *jhāna* yang berikutnya adalah kebahagiaan. Kita sudah mengenal lima jenis perasaan yakni perasaan sukacita, dukacita, ketenangan, suka dan duka. Kebahagiaan di dalam faktor *jhāna* yang keempat ini tidaklah sama dengan *sukhavedanā*[188] yang ada di kesadaran-tubuh tanpa-akar resultan yang baik. Meskipun

[188] Walaupun keduanya sama-sama menggunakan terminologi *sukhavedanā* tetapi di kesadaran tubuh saya menerjemahkannya sebagai perasaan suka; sedangkan di kesadaran *jhāna* saya menerjemahkannya sebagai kebahagiaan.

kedua perasaan di dua kesadaran ini sama-sama menggunakan istilah *sukha* tetapi *sukha* sebagai faktor *jhāna* sebenarnya ekuivalen dengan *somanassavedanā* yaitu perasaan sukacita yang murni muncul di batin. Sementara itu, *sukhavedanā* di kesadaran-tubuh adalah perasaan suka yang berkaitan dengan tubuh.

Sebagai faktor *jhāna,* kebahagiaan adalah murni mental. *Kebahagiaan menyebabkan dhamma yang berasosiasi dengannya menjadi bahagia.*[189] *Karakteristik dari kebahagiaan adalah merasakan objek yang menyenangkan seperti seorang raja yang menikmati rasa dari makanan lezat*[190] yang disajikan oleh tukang masak kerajaan. Di dalam setiap fenomena mental, perasaan adalah faktor-mental yang menikmati *citarasa* objek secara penuh. Faktor-faktor mental yang lain, seperti misalnya kontak dan persepsi, diumpamakan seperti tukang masak raja yang hanya mencicipi makanan sedikit saja hanya untuk memastikan bahwa makanan tersebut layak untuk dipersembahkan kepada raja.

Di *jhāna* yang keempat kita tidak menemukan faktor *jhāna* kebahagiaan lagi. Di *jhāna* ini kebahagiaan telah digantikan oleh ketenangan (*upekkhā*) yang juga merupakan faktor-mental perasaan. Walaupun demikian ketika menyebutkan faktor-faktor *jhāna*, kita hanya menyebutkan kebahagiaan—tidak ketenangan. Alasan ketenangan tidak disebutkan sebagai faktor *jhāna* adalah karena ketenangan termasuk di dalam kebahagiaan. Ketenangan mempunyai ciri keheningan dan kedamaian yang juga merupakan ciri dari kebahagiaan sebagai faktor *jhāna*. Oleh karena sifatnya yang damai, maka ketenangan dikatakan sebagai

[189] *Sampayuttadhamme sukhayatīti sukhaṃ.*
[190] *Iṭṭhānubhavanalakkhaṇaṃ subhojanarasassādako rājā viya.*

kebahagiaan. Begitulah penjelasan yang diberikan oleh *Vibhaṅga aṭṭhakathā* dan juga kitab *Visuddhimagga.*

JENIS JENIS KEBAHAGIAAN

Pada saat seseorang mencapai *jhāna*, rasa tenang, damai dan bahagia yang muncul merupakan efek dari kombinasi dua faktor *jhāna* yaitu kegembiraan dan kebahagiaan. Kedamaian dan kebahagiaan yang muncul di dalam *jhāna* sangat kuat, jauh melebihi kebahagiaan duniawi yang masih bergantung kepada pancaindra.

Di *Nirāmisa Sutta*,[191] Buddha menjelaskan tiga jenis kebahagiaan. Jenis kebahagiaan yang pertama adalah yang disebut sebagai *sāmisa sukha* (kebahagiaan dengan daging) atau sering disebut sebagai kebahagiaan sensual. Kebahagiaan jenis ini adalah kebahagiaan yang muncul berkaitan dengan *tali objek-objek pancaindra* (*pañcakāmaguṇa*) yang *mengikat* pancaindra dan objek-objeknya. Kebahagiaan jenis ini tidak lain dan tidak bukan adalah kebahagiaan yang kita rasakan di dalam kehidupan keduniawian sehari-hari.

Jenis kebahagiaan yang kedua adalah yang dinamakan Buddha sebagai *nirāmisa sukha* (kebahagiaan tanpa-daging). Kebahagiaan jenis ini sering disebut sebagai kebahagiaan nonsensual atau kebahagiaan spiritual. Kebahagiaan inilah yang sesungguhnya merupakan faktor *jhāna*. Jadi, di dalam klasifikasi atau model empat *jhāna*, kebahagiaan nonsensual adalah kebahagiaan yang ada di *jhāna* pertama, kedua dan ketiga. *Jhāna*

[191] *S 4.235*

keempat berasosiasi dengan perasaan ketenangan—bukan dengan kebahagiaan—dan dengan demikian tidak termasuk di dalam kebahagiaan jenis ini.

Kebahagiaan yang terakhir, atau yang ketiga adalah yang dinamakan *nirāmisā nirāmisataraṃ sukha* atau kebahagiaan nonsensual yang lebih baik lagi. Kebahagiaan ini adalah kebahagiaan yang dialami oleh seseorang yang sudah menghancurkan *āsava.*[192] Pada saat seorang *arahanta* melihat keadaan batinnya yang sudah terbebas dari *lobha*, *dosa*, dan *moha* maka akan muncul perasaan bahagia. Kebahagiaan jenis ini juga muncul manakala beliau mengingat bahwa kehidupan yang sekarang adalah kehidupannya yang terakhir dan setelah itu beliau akan mencapai kebahagiaan yang tertinggi, yaitu *Nibbāna*.

PERBEDAAN ANTARA KEGEMBIRAAN DAN KEBAHAGIAAN

Kualitas khas dari kegembiraan terlihat jelas pada saat seseorang merasa telah mendapatkan objek yang dia cari. Seperti kegembiraan seorang petualang yang kelelahan dan kehausan di gurun karena kehabisan air minum yang tiba-tiba melihat oasis di kejauhan. Perasaan gembira yang muncul pada saat melihat oasis adalah perumpamaan untuk kegembiraan. Dia belum menikmati oasis tersebut tetapi karena merasa bahwa sebentar lagi dia akan bisa mandi sepuas-puasnya maka kegembiraan pun muncul.

Sebaliknya ciri dari kebahagiaan tidak seperti itu. Apabila

[192] Julukan untuk seorang *arahanta*.

kegembiraan muncul pada saat belum menikmati objeknya maka kebahagiaan muncul setelah batin sedang menikmati objeknya. Kebahagiaan diumpamakan seperti perasaan bahagia yang muncul pada saat petualang tersebut menikmati air oasis; meminumnya, berenang, mandi dan membersihkan badannya. Jadi, meskipun berbeda tetapi kegembiraan dan kebahagiaan sangat erat kaitannya dalam proses menikmati objeknya. Kegembiraan muncul pada tahapan awal ketertarikan terhadap objek, yaitu pada saat melihat objek dari kejauhan; sementara kebahagiaan muncul pada tahap selanjutnya, yaitu menikmati objek tersebut secara nyata.

Kegembiraan dan kebahagiaan adalah *makanan* bagi para brahma. Di alam brahma, para brahma tidak memakan makanan kasar seperti kita. Mereka bisa mempertahankan kehidupannya selama bereon-eon hanya dengan ditopang oleh dua faktor *jhāna* ini. *Yogī* yang berada di dalam *jhāna* juga tidak memerlukan banyak makanan padat karena kegembiraan dan kebahagiaan yang muncul di kesadaran *jhāna* telah membuatnya *kenyang*.

Dalam pengelompokan dua faktor *jhāna* ini ke dalam *pañcakkhandha*, kegembiraan adalah faktor-mental yang termasuk dalam agregat formasi-formasi mental, sedangkan kebahagiaan adalah faktor-mental yang termasuk dalam agregat perasaan. Inilah informasi-informasi yang bisa kita dapatkan dari kitab tentang perbedaan antara kegembiraan dan kebahagiaan.

KEMANUNGGALAN (*EKAGGATĀ*)

Faktor *jhāna* yang terakhir adalah kemanunggalan atau disebut juga sebagai *samādhi.* Pada saat kita sedang berbicara tentang *samādhi*, sebenarnya kita sedang membicarakan faktor *jhāna* kemanunggalan.

Kemanunggalan adalah *keadaan batin yang sudah tidak terganggu lagi oleh objek yang berbeda-beda.*[193] Kemanunggalan membantu batin untuk fokus pada *satu titik objek*[194] terus-menerus untuk jangka waktu yang lama. Karakteristik dari kemanunggalan adalah ketenangan (*avikkhepalakkhaṇa*). Dikarenakan kemanunggalan maka kesadaran yang berasosiasi dengannya menjadi tenang dan seimbang.

Pada saat kemanunggalan telah berkembang maka batin benar-benar seolah-olah berhenti di satu objek saja dan sudah tidak bergerak mencari objek-objek yang lain. Kemanunggalan membuat semua fenomena mental yang muncul bersatu dengan objeknya. Para guru *Aṭṭhakathā* memberikan perumpamaan untuk kemanunggalan seperti air yang mengadon tepung menjadi satu dan membuatnya menggumpal.

Demikianlah uraian tentang lima faktor *jhāna* yang harus dikembangkan secara maksimal dan sempurna guna memunculkan kesadaran *jhāna* materi-halus.

[193] *Nānārammaṇavikkhepābhāva.*
[194] *Ekaṃ ārammaṇam aggaṃ.*

EFEK DARI LEMAHNYA FAKTOR-FAKTOR *JHĀNA*

Yang berikut ini adalah efek yang kita rasakan pada saat lima faktor *jhāna* tidak berkembang secara sempurna. Penempelan-awal yang lemah akan memunculkan rasa malas dan kantuk. Apabila penempelan-terus-menerus lemah, maka batin akan dipenuhi oleh keraguan dalam mengambil keputusan.

Kegembiraan yang lemah berdampak pada tidak adanya rasa puas terhadap objek apa pun yang sedang dihadapinya. Batin yang tidak puas akan senantiasa mencari objek yang baru. Dengan lemahnya kegembiraan maka objek yang ada di saat ini terlihat tidak menarik dan batin pun mulai mencari-cari kesalahan serta kekurangan dari objek tersebut. Akhirnya batin terjebak pada kemarahan, kebencian dan pikiran-pikiran jahat terhadap objeknya. Sebaliknya, apabila kegembiraan telah berkembang maka objek akan tampak indah dan menarik. Dengan demikian batin akan puas dan tidak mencari-cari objek yang lain lagi.

Apabila kebahagiaan lemah maka batin akan mudah bingung. Batin yang sedang bingung adalah batin yang tidak bahagia. Kemudian yang terakhir, apabila kemanunggalan lemah maka batin tercerai berai; berlari ke sana kemari untuk mengejar objek-objek pancaindra. Batin akan *pontang-panting* dan tidak bisa fokus pada satu objek karena tergoda dan terganggu oleh objek-objek pancaindra. Batin senantiasa mencari kenikmatan di objek-objek pancaindra. Demikianlah efek yang ditimbulkan oleh lemahnya lima faktor *jhāna*. Anda bisa mengamatinya efek-efek tersebut, tidak hanya di dalam kehidupan sehari-hari melainkan juga di dalam meditasi Anda. Dengan mengetahui efek-efek tersebut maka Anda bisa melenyapkan efek-efek itu dengan cara mengembangkan faktor *jhāna* yang terkait.

JHĀNA

Definisi dari *jhāna* adalah *keadaan memandang objek secara dekat*[195] atau keadaan yang membakar[196] sesuatu yang merugikan atau berlawanan dengan konsentrasi. Yang dimaksud dengan sesuatu yang merugikan dan berlawanan dengan konsentrasi adalah lima rintangan batin (*pañcanīvaraṇa*). Inilah dua cara mendefinisikan *jhāna*. Dikarenakan sangat sulit untuk menemukan padanan kata dalam bahasa Indonesia maka lebih baik kita tetap memakai kata *jhāna* untuk pencapaian meditatif yang sangat tinggi ini.

Jhāna memandang objek sedemikian dekatnya sehingga apabila seseorang berada di dalam *jhāna* maka kesadaran *jhāna* bersatu bersama dengan objek *jhāna.* Pada saat itu semua kondisi yang merugikan yaitu lima rintangan batin telah terbakar dan tidak muncul di permukaan arus kesadaran.

Jhāna juga merupakan *gabungan dari lima faktor jhāna* yang sudah berkembang secara maksimal.[197] Kontak, persepsi, kehendak dan lain-lain sesungguhnya juga muncul bersama dengan kesadaran *jhāna,* tetapi mengapa yang disebut sebagai faktor *jhāna* hanya lima itu saja? Jawabannya adalah karena hanya lima faktor *jhāna* tersebut yang memiliki fungsi memandang objeknya secara dekat dan juga membakar *dhamma-dhamma* yang berlawanan dengan konsentrasi, yaitu lima rintangan-batin.

[195] *Ārammaṇūpanijjhānato.*
[196] *Paccanīkajhāpanato.*
[197] *Upanijjhānakiccattā, kāmādipaṭipakkhato; Santesupi ca aññesu pañceva jhānasaññitā'ti.*" (Mempunyai fungsi untuk memandang objek dan melawan *kāmacchanda* dan lain-lain; walaupun ada yang lainnya, hanya lima inilah yang dikenal sebagai *jhāna*).

DUA JENIS *JHĀNA*

Yang berikut ini saya kutip dari kitab *Dhammasangaṇi aṭṭhakathā* dari *Pali Text Society*.[198] Ada dua jenis *jhāna* yaitu yang pertama adalah yang memandang objek secara dekat dan yang kedua adalah yang memandang karakteristik secara dekat.[199] *Jhāna* yang pertama, yaitu yang memandang objek secara dekat adalah delapan pencapaian *jhāna* (model klasifikasi *jhāna* di *Suttanta*) atau sembilan pencapaian *jhāna* (model klasifikasi *jhāna* di *Abhidhamma*) dengan menggunakan objek-objek seperti *kasiṇa* tanah dan lain-lain. Kesadaran-kesadaran *jhāna* yang kita pelajari di sini adalah *jhāna* jenis ini, yaitu *jhāna* yang memandang objek secara dekat.

Definisi *jhāna* yang kedua adalah yang memandang karakteristik secara dekat. Definisi ini tidak berlaku untuk jenis kesadaran lingkup-materi-halus dan lingkup-nonmateri. Menurut definisi yang kedua, *jhāna* dibedakan lagi menjadi tiga seperti yang di bawah ini.

Yang pertama adalah *jhāna* yang memandang karakteristik individual, karakteristik dari fenomena yang terkondisi dan juga karakteristik umum dari batin-dan-jasmani. Proses memandang tiga karakteristik dari fenomena batin-dan-jasmani ini muncul pada saat seorang *yogī* sedang bermeditasi *vipassanā.* Pada saat itu kesadaran yang memandang karakteristik dari batin-dan-jasmani adalah kesadaran baik lingkup-indriawi yang disertai dengan pengetahuan.

[198] Hal 167.
[199] *Lakkhaṇūpanijjhāna.*

Kemudian yang kedua adalah Jalan (*magga*). Jalan juga disebut sebagai *jhāna* yang memandang karakteristik secara dekat. Oleh karena Jalan adalah akhir atau hasil dari *vipassanā* maka Jalan disebut juga sebagai *jhāna* yang memandang karakteristik secara dekat, yaitu karakteristik dari kebenaran yang dinamakan kelenyapan (*nirodhasacca*)—*Nibbāna*.

Yang ketiga adalah Buah (*phala*). Kesadaran Buah adalah kesadaran yang muncul setelah kesadaran Jalan. Begitu kesadaran Jalan lenyap maka kesadaran Buah muncul untuk dua atau tiga momen. Di sini, kesadaran Buah disebut juga sebagai *jhāna* yang memandang karakteristik secara dekat, yaitu karakteristik dari kebenaran yang dinamakan kelenyapan (*nirodhasacca*)—*Nibbāna*.

BEKERJANYA LIMA FAKTOR *JHĀNA*

Penempelan-awal menempatkan kesadaran ke *paṭibhāganimitta;* penempelan-terus-menerus mempertahankan kesadaran untuk terus berada di sana; kegembiraan menyegarkan batin-dan-jasmani dan membuatnya puas dengan *paṭibhāganimitta*, kebahagiaan menikmati *paṭibhāganimitta* secara penuh dan kemudian kemanunggalan atau *samādhi* mempersatukan batin dan semua faktor-mental yang muncul bersamanya dengan objek, seperti air yang mengadon tepung menjadi pasta.

JHĀNA PERTAMA

Dikatakan sebagai *jhāna* pertama karena *jhāna* ini adalah yang pertama kali muncul di arus batin mereka yang berlatih meditasi *samatha* dengan menggunakan objek yang bisa memunculkan *jhāna* misalnya *kasiṇa* tanah. Alasan yang kedua

adalah karena *jhāna* ini adalah yang pertama yang harus dicapai. Di dalam *jhāna* pertama, lima faktor *jhāna* berkembang secara sempurna.

Pencapaian *jhāna* pertama seringkali diekspresikan sebagai keadaan hening dan sunyi yang lahir dari keadaan batin yang *benar-benar terbebas dari nafsu-nafsu indriawi*,[200] yaitu keadaan batin yang benar-benar sudah tidak terganggu lagi oleh aktivitas kesadaran lingkup-indriawi dalam mengejar objek-objek pancaindra. Aktivitas yang berkaitan dengan pancaindra sudah tidak bisa lagi masuk menyela proses batin yang menangkap objek dari kesadaran *jhāna*, yaitu tanda-serupa (*paṭibhāganimitta*). Dengan kata lain, *jhāna* tidak bisa tercapai pada saat batin masih terjebak pada keinginan untuk menikmati objek-objek pancaindra yang didorong oleh kotoran batin. Selain sudah terbebas dari nafsu-nafsu indriawi, *jhāna* juga *benar-benar terbebas dari keadaan-keadaan yang tidak baik*.[201] Yang dimaksud dengan *keadaan-keadaan yang tidak baik* adalah lima rintangan-batin[202] yaitu hasrat-indriawi, pikiran-jahat, kemalasan-dan-kantuk, kebingungan-dan-penyesalan serta keraguan. Lima rintangan batin sesungguhnya adalah tujuh faktor mental yang menutupi (*āvaraṇa*) dan merintangi (*nīvaraṇa*) batin untuk mencapai konsentrasi-akses dan absorpsi (*jhāna*). Lima rintangan-batin, dengan demikian, adalah *parasit untuk batin*[203] yang menjadi *sebab melemahnya kebijaksanaan*.[204]

[200] *Vivicceva kāmehi.*
[201] *Vivicceva akusalehi dhammehi.*
[202] *Pañcanīvaraṇa.*
[203] *Cetaso ajjhāruhā.*
[204] *Paññāya dubbalīkaraṇa.*

JHĀNA KEDUA

Untuk penjelasan *jhāna* kedua dan seterusnya, saya akan menggunakan klasifikasi empat *jhāna* (model *Suttanta*).[205] *Jhāna* kedua dicapai melalui *penanggalan penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus;*[206] keduanya dilampaui (*samatikkamā*) hingga tidak muncul lagi. Ketika dua faktor *jhāna* tersebut tidak muncul maka pada saat itu *jhāna* kedua dimulai. *Pencapaian jhāna yang lain—jhāna yang kedua dari jhāna yang pertama dan seterusnya—terjadi karena faktor (jhāna) yang kasar terlampaui.*[207]

Yogī bisa berada di dalam *jhāna* kedua selama berjam-jam. Akan tetapi hendaknya diingat bahwa fenomena mental mempunyai masa kehidupan yang sangat singkat; dan dengan demikian semua fenomena mental—termasuk faktor *jhāna*—yang muncul di kesadaran *jhāna* kedua adalah berbeda dengan fenomena mental di kesadaran *jhāna* pertama.

Jhāna kedua bercirikan ketenangan, keheningan atau kedamaian batin.[208] Ketenangan tersebut adalah efek dari percampuran dengan *saddhā* dan juga penanggalan faktor-*jhāna* yang kasar yaitu penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus. Dengan hilangnya penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus maka batin mencapai keadaan yang sangat bahagia serta eksaltasi[209] yang terbaik dan tertinggi. Dikatakan sebagai eksaltasi terbaik (*ekodībhāva*)[210] karena *jhāna* kedua

[205] Lihat Tabel I. 10.
[206] *Vitakkavicārānaṃ vūpasama.*
[207] *Oḷārikassa aṅgassa samatikkamā paṭhamajjhānato paresaṃ dutiyajjhānādīnaṃ adhigamo hotīti.* (DhsA 169)
[208] *Sampasādana.*
[209] Keriangan spiritual (KBBI).
[210] Ini (*ekodībhāva*) adalah terminologi untuk *samādhi* (*Samādhissetaṃ adhivacanaṃ*).

terbit (*udeti*)[211]sendirian (*eko*).[212] Artinya, karena tidak lagi *ditumbuhi* oleh penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus maka *jhāna* kedua *terbit* hingga ke titik tertinggi (*agga*) sebagai yang terbaik (*seṭṭha*).

Jhāna kedua juga disebut sebagai eksaltasi batin yang unik dan murni merupakan fenomena mental—bukan makhluk, bukan jiwa (*na sattassa, na jīvassa*) yang mengalaminya. Oleh karena pencapaian *jhāna* ini adalah duniawi dan terkondisi maka fenomena *jhāna* kedua *tunduk* pada karakteristik umum dari batin-dan-jasmani, yaitu *anicca*, *dukkha* dan *anatta*.

Walaupun *jhāna* pertama juga berasosiasi dengan *saddhā*, tetapi karena kualitas batin yang masih kasar dan tidak begitu jernih—sebagai akibat yang ditimbulkan oleh penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus—seperti air yang bergelombang maka *jhāna* pertama tidak memiliki ketenangan seperti *jhāna* yang kedua. Inilah mengapa *jhāna* pertama tidak disebut sebagai *keadaan yang menenangkan batin* seperti yang disematkan kepada *jhāna* kedua.

Jhāna kedua juga disebut sebagai lahir dari *samādhi* (*samādhija*), yaitu lahir dari *samādhi* yang dicapai di *jhāna* pertama. Walaupun *jhāna* pertama juga lahir dari *samādhi*, tetapi hanya *jhāna* kedua yang disebut demikian karena keadaannya yang sudah terbebas dari penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus, sangat tenang, tidak goyang (*acala*), serta sangat jernih, menyenangkan dan penuh *saddhā* (*suppasanna*). Oleh karena itu, untuk memuji kualitas-kualitas tersebut maka *jhāna* kedua disebut sebagai keadaan batin yang *lahir dari samādhi.*

[211] Kata *terbit* mengandung makna seperti dalam kalimat matahari *terbit* dari timur.
[212] Secara harfiah *eko* berarti *satu.*

JHĀNA KETIGA

Jhāna ketiga dicapai dengan mengembangkan kualitas batin yang jijik, melampaui dan tidak bernafsu lagi terhadap faktor *jhāna* yang ketiga yaitu kegembiraan (*pītivirāga*). Cara melampaui faktor *jhāna* tersebut adalah dengan mengembangkan netralitas batin atau keadaan batin yang tenang-seimbang[213] terhadap objek *jhāna*. Di dalam *jhāna* ketiga, netralitas batin berkembang sempurna, sangat murni dan kuat sekali. Walaupun di *jhāna* pertama dan kedua netralitas batin juga muncul, tetapi di dua *jhāna* tersebut netralitas batin tidak begitu terlihat karena batin masih tenggelam di dalam penempelan-awal, penempelan-terus-menerus dan kegembiraan. Sebaliknya, *jhāna* ketiga tidak tenggelam di tiga faktor *jhāna* tersebut dan itulah mengapa di *jhāna* ini netralitas batin seolah-olah berdiri tegak menunjukkan kualitas dirinya secara penuh.

Di *jhāna* ketiga kualitas batin sangat penuh perhatian dan memahami *paṭibhāganimitta* dengan sangat jernih. Disebabkan oleh tiadanya faktor *jhāna* yang kasar, maka *jhāna* ketiga sangat menguasai medannya; memahami *paṭibhāganimitta* di setiap momen dengan lebih jelas dan jernih dibandingkan dengan *jhāna* pertama dan kedua. Di *jhāna* pertama dan kedua fungsi dari perhatian-penuh dan pemahaman-jernih[214] tidak terlihat dan tidak terasa dengan jelas karena masih adanya faktor *jhāna* yang kasar. Sebaliknya, di kesadaran *jhāna* ketiga karena fenomena batin sudah sedemikian lembutnya maka, di semua proses kesadaran,

[213] *Upekkhā* (=*cetasika tatramajjhattatā*).
[214] *Sati* dan *sampajāna.*

perhatian-penuh serta kewaspadaan benar-benar harus bisa melakukan fungsinya dengan baik. Kondisi seperti ini diumpamakan seperti seseorang yang berjalan di atas mata silet yang sangat tajam.[215] Dia harus benar-benar hati-hati, penuh-perhatian dan waspada supaya tidak terluka. Demikian pula dengan keadaan seseorang yang berada di dalam *jhāna* ketiga, dia harus benar-benar penuh perhatian dan waspada karena lengah sedikit saja akan membuat *jhāna* yang telah dicapainya hancur.

Mereka yang berada di dalam *jhāna* ketiga *menikmati kebahagiaan yang disebabkan oleh tubuh (faktor-faktor-mental)*.[216] Pada saat dia keluar dari *jhāna* ketiga, tubuh dan jasmani pun akan terasa nyaman dan ringan karena selama berada di dalam *jhāna* tubuhnya telah dipenuhi oleh materi yang sangat lembut sekali yang lahir dari kesadaran *jhāna*.[217]

JHĀNA KEEMPAT

Buddha menggambarkan pencapaian *jhāna* keempat dengan kalimat *dengan sebelumnya meninggalkan rasa nikmat dan rasa sakit, menghilangkan sukacita dan dukacita, dia tinggal dan memasuki jhāna keempat yang bukan-duka-dan-bukan-pula-suka serta memiliki perhatian-penuh yang telah dimurnikan oleh netralitas-batin*.[218] Perasaan suka dan duka adalah jenis perasaan yang muncul bersama dengan kesadaran-tubuh. Sedangkan sukacita dan dukacita adalah dua jenis perasaan yang murni mental—tidak terkait dengan tubuh jasmani.

[215] DhsA 174.
[216] *Sukhañca kāyena paṭisaṃvedeti.*
[217] DhsA 175.
[218] *Sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā pubbeva somanassadomanassānaṃ atthaṅgamā adukkhamasukhaṃ upekkhāsatipārisuddhiṃ catutthaṃ jhānaṃ upasampajja vihāsiṃ.* (Dhs §165)

MENINGGALKAN PERASAAN SECARA BERTAHAP

Proses meninggalkan indria yang dinamakan duka (*dukkhindriya*) dimulai pada saat mencapai konsentrasi-akses di *jhāna* yang pertama; sedangkan proses meninggalkan indria yang dinamakan suka (*sukhindriya*) dimulai pada saat konsentrasi-akses *jhāna* ketiga dicapai. Di dua konsentrasi-akses itu, dua jenis perasaan tersebut perlahan-lahan mulai meredup—tidak lenyap sama-sekali—hingga akhirnya mencapai kelenyapan total pada saat mencapai *jhāna* pertama dan ketiga.

Di konsentrasi-akses *jhāna* pertama, indria yang dinamakan duka masih bisa muncul. Misalnya, pada saat digigit nyamuk atau serangga para *yogī* masih bisa merasakan rasa sakit akibat gigitan tersebut. Akan tetapi hal tersebut tidak akan terjadi pada saat *yogī* telah mencapai *jhāna* yang pertama. Di *jhāna* pertama, dikarenakan *pīti* yang merembes (*pharaṇapīti*), ke seluruh tubuh maka batin-dan-jasmani seolah-olah *tenggelam* dalam kenikmatan. Di *jhāna* pertama perasaan duka lenyap total karena *dibunuh oleh lawannya*, yaitu perasaan suka.

Apabila rasa sakit lenyap secara total di *jhāna* pertama maka indria yang dinamakan dukacita (*domanassindriya)* mulai meredup di konsentrasi-akses *jhāna* kedua dan kemudian lenyap secara total di *jhāna* kedua. Indria yang dinamakan dukacita kadang masih bisa muncul di dalam *jhāna* pertama meskipun sangat lembut sekali dan hampir tidak bisa dikenali. Hal ini karena di *jhāna* pertama masih terdapat penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus. Indria yang dinamakan dukacita juga masih bisa muncul di konsentrasi-akses *jhāna* kedua di

mana penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus juga belum ditanggalkan secara sempurna. Hanya di *jhāna* kedua, di mana penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus telah ditanggalkan total, indria yang dinamakan dukacita tidak bisa muncul sama sekali.[219]

Kita telah membahas proses kelenyapan perasaan duka (*dukkhavedanā*) dan perasaan dukacita (*domanassavedanā*). Lalu bagaimana terjadinya proses kelenyapan perasaan suka (*sukhavedanā*)? Proses kelenyapan perasaan suka atau indria yang dinamakan suka (*sukhindriya*) dimulai sejak pencapaian konsentrasi akses *jhāna* ketiga. Di saat seorang *yogī* mencapai konsentrasi akses *jhāna* ketiga, *materi-tubuh yang sangat lembut yang berasal dari kegembiraan*[220] telah meresap ke seluruh tubuh dan inilah mengapa indria yang dinamakan suka masih bisa muncul. Akan tetapi, indria yang dinamakan suka tersebut tidak akan bisa muncul di *jhāna* ketiga bersamaan dengan hilangnya faktor-*jhāna* kegembiraan.

Selanjutnya, yang terakhir, indria yang dinamakan sukacita (*somanassindriya*) mulai meredup di konsentrasi-akses *jhāna* keempat dan lenyap sama sekali pada saat *yogī* masuk ke dalam *jhāna* keempat.

Uraian tentang proses meredup dan kelenyapan total dari empat jenis indria perasaan tersebut di atas disampaikan di sini supaya kita memahami dan kemudian mengapresiasi jenis perasaan kelima yang secara alamiah sangat lembut dan sulit

[219] Dhs 176.
[220] *Pītisamuṭṭhānapaṇītarūpa.*

dikenali, yaitu bukan-duka-dan-bukan-pula-suka atau bahasa Pāḷinya adalah *adukkhamasukha. Adukkhamasukha* disebut sebagai pembebasan batin yang muncul karena telah melampaui empat jenis perasaan tersebut di atas.[221] Pembebasan batin seperti ini sangatlah mulia. Dengan kemunculan *adukkhamasukha* maka batin terbebas dari nafsu-dan-kebencian atau *rāgadosa*.

> Kenikmatan adalah kondisi untuk kemunculan sukacita, sukacita untuk nafsu; rasa sakit untuk perasaan dukacita, perasaan dukacita untuk kebencian. Dan dengan kehancuran perasaan nyaman dan lain-lain, nafsu-dan-kebencian beserta sebab-sebabnya pun dihancurkan. Dengan demikian mereka menjadi jauh (dari nafsu-dan-kebencian).[222]

Disebut sebagai bukan-duka-dan-bukan-pula-suka semata-mata bukan karena tiadanya rasa duka dan rasa suka tetapi yang lebih penting adalah karena adanya perasaan yang berlawanan dengan perasaan duka dan suka itu sendiri. Bukan-duka-dan-bukan-pula-suka juga disebut sebagai perasaan netral (*upekkhā*). Akan tetapi *upekkhā* di kesadaran *jhāna* mempunyai kualitas yang jauh berbeda dengan *upekkhā* yang muncul di kesadaran yang tidak-baik (*akusalacitta*) atau juga di kesadaran baik yang besar (*mahākusala*).

[221] Untuk pembebasan batin yang disebut bukan-duka-dan-bukan-pula-suka (*adukkhamasukhāya cetovimutti*), lihat M1.458.

[222] *Sukhaṃ somanassassa paccayo, somanassaṃ rāgassa; dukkhaṃ domanassassa, domanassaṃ dosassa. Sukhādighātena ca sappaccayā rāgadosā hatāti atidūre hontīti.* (DhsA 177)

TENTANG *UPEKKHĀ*

Di *jhāna* keempat, kualitas batin menjadi sangat murni sebagai akibat dari perhatian-penuh yang sudah dimurnikan oleh netralitas-batin. Di *jhāna* keempat ini perhatian-penuh (*sati*) telah mencapai tingkat tertingginya—sangat murni.

Netralitas-batin kadang juga disebut sebagai *upekkhā*, tetapi istilah tersebut tidak merujuk kepada jenis perasaan netral yang merupakan padanan dari perasaan bukan-duka-dan-bukan-pula-suka di kesadaran *jhāna* maupun perasaan *upekkhā* di kesadaran lingkup-indriawi.

Lalu apa yang dimaksud dengan *upekkhā* di sini? Lagi-lagi inilah pentingnya kitab komentar atau subkomentar karena dari kitab-kitab tersebut kita bisa mendapatkan jawaban yang benar. Tanpa kitab-kitab tersebut maka kita akan terjebak pada opini pribadi. Opini yang muncul dari batin yang masih mempunyai kotoran batin tentu saja tidak bisa dipercaya dan bisa jadi akan sangat menyesatkan.

Mari kita lihat penjelasan tentang *upekkhā* di dalam kitab komentar. Dikatakan bahwa *perhatian-penuh ini telah dibersihkan, dimurnikan dan dijernihkan upekkhā*; *oleh karena itulah dikatakan sebagai perhatian-penuh murni yang disebabkan oleh upekkhā*.[223] "*Dikarenakan upekkhā tersebut maka perhatian-penuh mengalami pemurnian, makna dari upekkhā di sini hendaknya dipahami sebagai netralitas-batin*."[224] Jadi, yang dimaksud dengan *upekkhā* atau netralitas-batin di sini adalah faktor-mental yang disebut *tatramajjhattatā* bukan *vedanā* (perasaan).

[223] *Ayaṃ sati imāya upekkhāya visadā hoti parisuddhā pariyodātā, tena vuccati upekkhāsatipārisuddhī'ti.*(Vibh 597)

[224] *Yāya ca upekkhāya ettha sati pārisuddhi hoti sā atthato tatramajjhattatāti veditabbā.*

Netralitas-batin di tiga *jhāna* pertama tidak sekuat di *jhāna* keempat. Seperti halnya bulan sabit (*candalekhā*) di siang hari yang tidak terlihat jelas karena kalah atau tertutup oleh sinar matahari. Bulan sabit juga tidak terlihat jelas karena tidak mendapatkan suasana malam yang membuatnya terlihat jelas, jernih dan bercahaya. Demikian perumpamaan untuk *bulan sabit netralitas-batin*[225] yang tidak terasa nyata di tiga *jhāna* pertama karena kalah oleh *sinar matahari* dari faktor-mental yang berlawanan seperti penempelan-awal dan tidak mendapatkan *suasana malam* seperti perasaan bukan-duka-dan-bukan-pula-suka yang akan membuatnya terlihat jelas. Untuk alasan inilah, tiga *jhāna* yang pertama tidak disebut sebagai *perhatian-penuh murni yang disebabkan oleh netralitas-batin.*

Sebaliknya, di *jhāna* yang keempat netralitas-batin sangat jelas terasa karena mendapatkan dukungan dari perasaan netral dan juga tidak *ditenggelamkan* oleh keadaan-keadaan yang berlawanan seperti penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus. Oleh karena itulah, di *jhāna* keempat perhatian-penuh sangat sempurna, kuat dan tajam.

FAKTOR *JHĀNA* DAN *PAÑCANĪVARAṆA*

Pañcanīvaraṇa adalah lima rintangan batin yang menutupi dan menghalangi munculnya kesadaran *jhāna*. Sebelumnya sudah disampaikan bahwa *jhāna* adalah keadaan atau kualitas batin yang membakar sesuatu yang merugikan atau berlawanan dengan konsentrasi, yaitu *pañcanīvaraṇa*. Meskipun

[225] *Tatramajjhattupekkhācandalekhā.*

di dalam kesadaran *jhāna* terdapat lebih dari tiga puluh faktor-mental tetapi hanya lima faktor-mental saja yang disebut sebagai faktor *jhāna*. Hal ini karena setiap faktor *jhāna* adalah lawan (*paṭipakkha*) dari *pañcanīvaraṇa* atau lima rintangan batin tertentu.

Tabel I. 9
Faktor *Jhāna* dan *Pañcanīvaraṇa*

Faktor *Jhāna*	*Nīvaraṇa*	Keterangan
Vitakka	*Thina, middha*	*Vitakka* muncul dalam bentuk aktivitas
Vicāra	*Vicikicchā*	*Vicāra* mirip dengan *paññā* dalam hal 'memeriksa' objeknya
Pīti	*Byāpāda*	*Pīti* mempunyai sifat alamiah 'kegembiraan' *(pāmojja)*
Sukha	*Uddhacca, kukkucca*	*Sukha* mempunyai sifat alamiah menenangkan dan menyejukkan
Ekaggatā	*Kāmacchanda*	*Ekaggatā* mencegah batin mengembara karena tertarik oleh bermacam objek di bawah pengaruh *kāmacchanda*

Faktor *jhāna* yang pertama, penempelan-awal, berlawanan dengan kemalasan-dan-kantuk. Penempelan-awal muncul dalam bentuk aktivitas yang memerlukan energi untuk membawa batin menempel ke objek meditasi. Sebaliknya, kemalasan-dan-kantuk adalah keadaan batin yang tidak aktif karena kekurangan energi. Penambahan energi batin bisa didapatkan dengan mengaktifkan penempelan-awal yang bercirikan aktivitas atau pergerakan batin yang aktif. Pada saat penempelan-awal sudah berkembang secara maksimal, maka batin menjadi aktif, tidak malas dan mengantuk lagi. Dalam keadaan yang seperti ini, secara alamiah, seorang *yogī* akan bermeditasi terus bahkan mungkin sampai tidak tidur malam selama satu atau dua hari.

Faktor *jhāna* yang kedua, penempelan-terus-menerus, berlawanan dengan keraguan (*vicikicchā*). Ciri dari penempelan-terus-menerus sangat mirip dengan kebijaksanaan—aktivitas

dalam memahami objeknya. Penempelan-terus-menerus *berjalan-jalan di atas* objek seolah-olah seperti memeriksanya—mirip seperti yang dilakukan oleh kebijaksanaan. Inilah mengapa pada saat penempelan-terus-menerus berkembang, maka keraguan menjadi hilang.

Faktor *jhāna* yang ketiga, kegembiraan, berlawanan dengan pikiran-jahat (*byāpāda*). Sifat alamiah dari kegembiraan adalah riang-gembira (*pāmojja*). Mudah dipahami mengapa kondisi mental yang riang-gembira berlawanan dengan kemarahan. Pada saat kegembiraan muncul maka kemarahan tidak bisa muncul. Orang yang sedang marah-marah adalah orang yang sedang kehilangan kegembiraannya. Dia membenci atau tidak suka dengan objek yang membuatnya marah. Sebaliknya, pada saat kegembiraan sudah berkembang maka batin akan menyukai objeknya; termasuk dalam hal ini adalah objek meditasi. Ada rasa puas terhadap objek tersebut dan dengan demikian batin bisa terus-menerus, selama berjam-jam, bersama dengan objek meditasi.

Faktor *jhāna* yang keempat, kebahagiaan, berlawanan dengan kebingungan-dan-penyesalan. Sifat alamiah dari kebahagiaan adalah menenangkan dan menyejukkan hati. Inilah mengapa kebingungan-dan-penyesalan tidak bisa muncul pada saat ada kebahagiaan. Batin yang sedang dilanda kebingungan dan penuh penyesalan adalah batin yang sedang tidak berbahagia. Batin yang seperti ini sangat bodoh karena tidak bisa melihat keindahan objek di saat ini. Batin yang bodoh akan senantiasa lari ke masa lalu atau masa depan. Dengan adanya kebahagiaan, maka batin akan bisa menerima keadaan apa pun

dengan tersenyum dan tanpa perlawanan. Oleh karena batin sedang bahagia maka dia tidak *berlari* menjauh dari atau menolak objek-objek meditasi yang sedang diamati.

Faktor *jhāna* yang terakhir, kemanunggalan, berlawanan dengan hasrat-indriawi (*kāmacchanda*). Kemanunggalan mencegah batin supaya tidak *tercerai-berai* menikmati aktivitas pancaindra dengan berbagai objeknya. Kemanunggalan mencegah batin supaya tidak di bawah kendali nafsu-nafsu pancaindra. Seperti air yang mengadon tepung dan membuat semua butir tepung menyatu maka kemanunggalan membuat kesadaran dan faktor-faktor-mental yang muncul menjadi satu dengan objek meditasi dan *seolah-olah* tidak bergerak lagi. Dengan demikian, batin sudah tidak memancar keluar lagi untuk mengejar objek-objek pancaindra.

TIADANYA FAKTOR PEMBEDA DORONGAN

Menarik untuk dicermati di sini bahwa di dalam kesadaran *jhāna* kita tidak menemukan perbedaan kesadaran dengan dan tanpa dorongan seperti halnya yang kita temukan di kesadaran lingkup-indriawi.

Kitab komentar menjelaskan bahwa kesadaran *jhāna* bukan merupakan kesadaran tanpa-dorongan karena kesadaran *jhāna* tidak muncul semata-mata karena hak atau aspirasi[226] saja tanpa adanya latihan sebelumnya yaitu *pekerjaan-persiapan* (*parikamma*) untuk semua *jhāna*.

226 *Adhikāra.* Yang dimaksud dengan hak atau aspirasi di sini adalah lahir dengan mempunyai *paṭisandhi* (*bhavaṅga*) dengan tiga akar.

Seseorang yang bisa mencapai *jhāna* adalah seseorang yang *paṭisandhi*-nya disertai dengan tiga akar. Apabila seseorang belum bisa mencapai *jhāna* maka ada kemungkinan dia lahir dengan *paṭisandhi* dua akar atau bisa juga—walaupun tidak bisa dipastikan—tiga akar. Hanya pada saat dia berhasil mencapai *jhāna* maka bisa dipastikan bahwa dia lahir dengan *paṭisandhi* tiga akar.

Akan tetapi bukan berarti mereka yang lahir dengan *paṭisandhi* yang disertai dengan tiga akar—individu dengan tiga akar (*tihetuka puggala*)—*pasti* bisa mencapai *jhāna*. Individu dengan tiga akar tidak otomatis bisa mencapai *jhāna.* Untuk bisa mencapai *jhāna* dia harus berlatih keras hingga akhirnya mampu menguasai dan mahir dalam memunculkan kesadaran *jhāna*. Dengan alasan ini maka kesadaran *jhāna* tidak bisa dikatakan sebagai kesadaran yang spontan.

Sebaliknya kesadaran *jhāna* juga tidak bisa dikatakan sebagai kesadaran dengan dorongan (*sasaṅkhārika*). Alasannya adalah, meskipun seseorang telah berlatih tekun tetapi apabila ternyata *paṭisandhi*-nya hanya disertai dengan dua akar maka dia tidak akan bisa mencapai *jhāna* di sepanjang kehidupan ini. Dengan alasan-alasan inilah maka kesadaran *jhāna* tidak dibedakan menjadi tanpa dorongan atau dengan dorongan.

PERBEDAAN MODEL KLASIFIKASI *JHĀNA* DI *ABHIDHAMMA* DAN *SUTTA*

Di dalam *Abhidhamma*, *jhāna* lingkup materi-halus diuraikan menjadi lima, sedangkan di dalam *Sutta* hanya diuraikan menjadi empat. Mengapa ada perbedaan ini?

Abhidhamma menguraikan lima *jhāna*—tidak empat *jhāna*—karena dua alasan, yaitu karena *kecenderungan individu* (*puggalajjhāsaya*) yang berbeda-beda dan untuk keindahan ajaran (*desanāvilāsa*).

Di antara makhluk ada yang merasa hanya penempelan-awal yang terlihat kasar, sementara faktor *jhāna* yang lain terasa bagus; untuk makhluk-makhluk seperti ini Buddha menguraikan *jhāna* kedua sebagai *jhāna* dengan empat faktor tanpa penempelan-awal. Untuk makhluk yang lain, penempelan-terus-menerus terasa kasar sementara faktor-faktor *jhāna* yang lain terasa bagus; untuk makhluk seperti ini, Buddha menguraikan *jhāna* ketiga dengan tiga faktor tanpa penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus. Untuk makhluk yang lain lagi, kegembiraan terasa kasar sementara faktor-faktor *jhāna* yang lain terasa bagus; untuk makhluk seperti ini Buddha mengajarkan *jhāna* keempat dengan dua faktor yaitu kebahagiaan dan kemanunggalan. Untuk makhluk yang lain, kebahagiaan terasa kasar dan faktor *jhāna* yang lain terasa baik; untuk makhluk ini, Buddha menguraikan *jhāna* kelima dengan dua faktor yaitu ketenangan dan kemanunggalan. Demikianlah, *jhāna* diuraikan menjadi lima karena kecenderungan individu yang berbeda-beda.

Buddha memahami *Dhamma* dengan usahanya sendiri dan Beliau telah menembus *Dhamma* secara sempurna. Dengan demikian pemahaman *Dhamma* Beliau sangatlah luas. Selain itu, Beliau juga sangat mahir dalam menguraikan *Dhamma* dari berbagai sisi menyesuaikan kecenderungan mereka yang mendengarkannya. Dengan segala kemampuannya tersebut, Buddha menghias ajaran-Nya dan menyusun sedemikian rupa

sehingga tampak indah. Untuk kesadaran *jhāna* materi-halus, Beliau telah mengelompokkan *jhāna* tersebut menjadi lima dengan lima faktor untuk *jhāna* pertama, empat untuk *jhāna* kedua, tiga untuk *jhāna* ketiga, dua untuk *jhāna* keempat dan dua lagi untuk *jhāṇa* kelima. Demi *keindahan ajaran* inilah maka Buddha mengajarkan lima *jhāna* materi-halus.

Mari kita tinjau lebih detail lagi perbedaan klasifikasi *jhāna* yang ada di dalam *Abhidhamma* dan *Sutta*.

Tabel I.10
Klasifikasi Empat dan Lima *Jhāna*

5 *Jhāna* (*Abhidhamma*)	**4 *Jhāna* (*Suttanta*)**	**Faktor *Jhāna***
Jhāna pertama	*Jhāna* kesatu	5
Jhāna kedua		4 (kecuali *Vitakka*)
Jhāna ketiga	*Jhāna* kedua	3 (kecuali *Vitakka, Vicāra*)
Jhāna keempat	*Jhāna* ketiga	2 (kecuali *Vitakka*, *Vicāra*, *Pīti*)
Jhāna kelima	*Jhāna* keempat	2 (yaitu *Upekkhā* dan *Ekaggatā)*

Jhāna pertama di model klasifikasi *Abhidhamma* dan *jhāna* pertama di model *Suttanta* sama-sama memiliki lima faktor *jhāna*. Akan tetapi *jhāna* kedua di model *Abhidhamma*—yang mempunyai empat faktor *jhāna*—tidak ada persamaannya di model *Suttanta* (lihat Tabel I. 10). *Jhāna* ketiga model *Abhidhamma* sama dan identik dengan *jhāna* kedua di model *Suttanta*—keduanya mempunyai tiga faktor *jhāna*. *Jhāna* keempat model *Abhidhamma* identik dengan *jhāna* ketiga model *Suttanta*. Yang terakhir, *jhāna* kelima model *Abhidhamma* sama persis dengan *jhāna* keempat model *Suttanta*.

Penjelasan di atas perlu disampaikan supaya tidak ada keraguan terhadap *Abhidhamma*. Kedua model klasifikasi adalah benar adanya. Apabila kita menganggap model klasifikasi yang benar adalah klasifikasi model *Suttanta* maka kita akan kesulitan mempertahankan pendapat tersebut pada saat membaca kalimat di *Sutta Piṭaka* seperti di bawah ini.

> Tiga jenis *samādhi*—*samādhi* dengan penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus, *samādhi* tanpa penempelan-awal semata dan dengan penempelan-terus-menerus, *samādhi* tanpa penempelan-awal dan tanpa penempelan-terus-menerus.[227]

Itulah uraian tentang tiga jenis *samādhi* yang bisa kita temukan di *Saṅgīti Sutta*. Sekarang mari kita analisis tiga jenis *samādhi* tersebut di atas. *Samādhi* yang pertama yaitu dengan penempelan-awal dan penempelan-terus-menerus adalah *jhāna* pertama baik di model *Abhidhamma* maupun di model *Suttanta*. *Samādhi* yang kedua adalah tanpa penempelan-awal tetapi dengan penempelan-terus-menerus yang merupakan *jhāna* kedua di model *Abhidhamma*; tetapi kita tidak menemukan persamaannya di model *Suttanta*. Sampai di sini pendapat yang menganggap *Suttanta* lebih benar dari *Abhidhamma* runtuhlah sudah. *Samādhi* yang ketiga, yaitu tanpa penempelan-awal dan tanpa penempelan-terus-menerus adalah *jhāna* ketiga di model *Abhidhamma* dan *jhāna* kedua di model *Suttanta*. Ini hanyalah salah satu contoh pentingnya mempelajari kedua *Piṭaka*, *Sutta Piṭaka* dan *Abhidhamma Piṭaka*, karena pengetahuan tentang dua *piṭaka* tersebut akan saling melengkapi.

[227] *Tayo samādhī – savitakkasavicāro samādhi, avitakkavicāramatto samādhi, avitakkāvicāro samādhi.* (DN. 3.219)

EMPAT JALAN YANG BERBEDA DALAM MENCAPAI *JHĀNA*

Biasanya guru akan melatih muridnya untuk benar-benar menguasai setiap *jhāna* terlebih dahulu sebelum diizinkan untuk mencapai *jhāna* yang lebih tinggi. Para *yogī* yang terburu-buru mencapai *jhāna* yang lebih tinggi tanpa menguasai *jhāna* yang lebih rendah terlebih dahulu mempunyai risiko kehilangan kemampuannya untuk mencapai *jhāna* yang sudah pernah dicapainya tersebut. Tidak mudah untuk mencapai *jhāna*, oleh karena itu *yogī* harus menjaganya dengan sangat hati-hati.

Proses kemajuan tiap-tiap orang di dalam latihan guna mencapai *jhāna* berbeda-beda. Teks kita membedakan empat jalan yang berbeda dalam pencapaian *jhāna,* yaitu *jalan untuk mencapai kemajuan yang menyakitkan dan realisasi-langsung yang lambat,*[228] *jalan untuk mencapai kemajuan yang menyakitkan dan realisasi-langsung yang cepat,*"[229] *jalan untuk mencapai kemajuan yang menyenangkan dan realisasi-langsung yang lambat,*"[230] dan yang terakhir adalah *jalan untuk mencapai kemajuan yang menyenangkan dan realisasi-langsung yang cepat.*[231]

Yang dimaksud dengan jalan untuk mencapai kemajuan (*paṭipadā*)—dalam hal ini adalah mencapai *jhāna*—adalah proses kemajuan yang dimulai sejak pertama kali menyatukan konsentrasi (*paṭhamasamannāhāra*) hingga mencapai konsentrasi akses *jhāna* tertentu. Sedangkan yang dimaksud dengan *realisasi-*

[228] *Dukkhapaṭipadā dandhābhiññā.*
[229] *Dukkhapaṭipadā khippābhiññā.*
[230] *Sukhapaṭipadā dandhābhiññā.*
[231] *Sukhapaṭipadā khippābhiññā.*

langsung (*abhiññā*)[232] di sini adalah kebijaksanaan (*paññā*) yang muncul sejak tercapainya konsentrasi akses hingga tercapainya absorpsi (*jhāna*).

Buat sebagian *yogī*, jalan untuk mencapai kemajuan bisa menyakitkan, sulit dan tidak menyenangkan karena *tebalnya* (*gahana*) rintangan-batin yang sering muncul. Akan tetapi bagi sebagian *yogī* yang lain tidak seperti itu—menyenangkan. Lebih jauh lagi, bagi sebagian *yogī*, proses kematangan pengetahuan-khusus berlangsung lambat dan tidak cepat (*asīghappavatti*). *Yogī* seperti ini memerlukan waktu yang panjang untuk mengembangkan faktor-faktor *jhāna* secara sempurna. Akan tetapi, bagi *yogī* yang lain proses ini sangat cepat sehingga dia bisa mencapai *jhāna* dalam waktu yang sangat singkat. Demikianlah empat jalan yang bisanya dilalui oleh para *yogī* untuk mencapai *jhāna*.[233]

[232] Saya menerjemahkan *abhiññā* sebagai realisasi-langsung. Terminologi *abhiññā* di sini harap dibedakan dengan kesaktian, pengetahuan-langsung atau pengetahuan yang lebih tinggi yang muncul sebagai hasil dari penguasaan *jhāna* yang dilatih secara khusus.

[233] Dalam konteks yang lain, "*kemajuan*" merujuk kepada pencapaian *jhāna*, sedangkan "*pengetahuan khusus*" merujuk kepada proses penghancuran *āsava* (pencapaian tingkat kesucian Ke-*arahanta*-an). Jadi, misalnya, "*kemajuan yang menyakitkan dan pengetahuan-khusus yang lambat*" merujuk kepada mereka yang pencapaian *jhāna*-nya lambat dan menyakitkan, dan setelah mencapai *jhāna*, proses *vipassanā*-nya (pencapaian tingkat kesucian Ke-*arahanta*-an) juga lambat. Lihat A 2.149-50.

Kesadaran Resultan Lingkup Materi-Halus
(*Rūpāvacaravipākacitta*)—5

✤ 22 *Vitakkavicārapītisukhekaggatāsahitaṃ paṭhamajjhānavipākacittaṃ, vicārapītisukhekaggatāsahitaṃ dutiyajjhānavipākacittaṃ, pītisukhekaggatāsahitaṃ tatiyajjhānavipākacittaṃ, sukhekaggatāsahitaṃ catutthajjhānavipākacittaṃ, upekkhekaggatāsahitaṃ pañcamajjhānavipākacittañceti imāni pañcapi rūpāvacaravipākacittāni nāma.*

22. Kesadaran resultan jhāna yang pertama disertai dengan penempelan-awal, penempelan-terus-menerus, kegembiraan, kebahagiaan dan kemanunggalan; kesadaran resultan jhāna yang kedua disertai dengan penempelan-terus-menerus, kegembiraan, kebahagiaan dan kemanunggalan; kesadaran resultan jhāna yang ketiga disertai dengan kegembiraan, kebahagiaan dan kemanunggalan; kesadaran resultan jhāna yang keempat disertai dengan kebahagiaan dan kemanunggalan; kesadaran resultan jhāna yang kelima disertai dengan ketenangan dan kemanunggalan. Lima inilah yang dinamakan kesadaran resultan lingkup-materi-halus.

Penjelasan untuk ✤ 22

APABILA kesadaran baik lingkup materi-halus bisa muncul di alam lingkup-indriawi maka tidak demikian dengan kesadaran resultan lingkup materi-halus. Kesadaran resultan lingkup materi-halus hanya bisa muncul di

alam brahma materi-halus. Tiap-tiap kesadaran resultan lingkup materi-halus adalah buah dari kesadaran baik lingkup materi-halus yang mempunyai nama identik dengan dirinya.

Di kesadaran lingkup-indriawi, *kamma* bisa menghasilkan buah yang tidak identik dan bisa juga menghasilkan buah yang identik. Mari kita lihat satu per satu. Dua belas kesadaran yang tidak baik, apabila menjadi *kamma* maka kesadaran tersebut akan menghasilkan kemunculan tujuh kesadaran tanpa-akar resultan tidak-baik. Lihatlah, nama-nama kesadaran yang menjadi benih *kamma* tidak identik dengan nama-nama kesadaran yang menjadi buahnya. Bagaimana dengan kesadaran baik yang besar? Sebagai *kamma*, kesadaran-kesadaran baik yang besar akan menghasilkan dua jenis kesadaran resultan yaitu delapan kesadaran tanpa-akar resultan yang baik dan delapan kesadaran resultan besar. Untuk kesadaran yang tanpa-akar nama-nama kesadarannya tidak identik, tetapi untuk kesadaran resultan besar nama-nama kesadarannya identik dengan nama kesadaran baik yang besar. Jadi, di kesadaran lingkup-indriawi resultan tidak selalu identik dengan kesadaran-baik.

Akan tetapi di kesadaran *jhāna,* resultan selalu identik. Inilah mengapa nama dari kedua jenis kesadaran tersebut juga identik. Apabila, katakanlah, seseorang berhasil menguasai empat atau lima *jhāna*, dan kemudian di detik terakhir dalam kehidupannya, sebelum meninggal dunia, dia berhasil masuk ke dalam *jhāna* dan berhasil mempertahankannya hingga di impuls yang terakhir, maka *jhāna* tersebut akan menghasilkan buah berupa kemunculan kesadaran resultan yang identik dengannya.

Kesadaran resultan lingkup materi-halus tersebut berfungsi sebagai kesadaran penyambung kelahiran-kembali di alam brahma materi-halus di tingkatan yang sama dengan *jhāna*-nya.

Apabila dia meninggal dunia dengan kesadaran baik *jhāna* yang pertama maka kesadaran penyambung-kelahiran-kembalinya adalah kesadaran-resultan *jhāna* pertama. Kesadaran resultan ini memunculkan kelahiran kembali di alam brahma materi-halus *jhāna* pertama. Apabila dia meninggal dunia dengan kesadaran baik *jhāna* yang kedua, maka kesadaran penyambung-kelahiran-kembalinya adalah kesadaran-resultan *jhāna* yang kedua. Demikian juga untuk *jhāna-jhāna* yang lebih tinggi lainnya. Jadi, tipe kesadaran baik lingkup materi-halus dan kesadaran-resultan lingkup materi-halus sama atau identik; seperti gajah, kuda atau gunung dengan bayangannya yang selalu sama dan identik.

Berbeda dengan *kamma* di lingkup-indriawi yang kemunculan buahnya bisa dengan jeda untuk beberapa waktu, *kamma jhāna* materi-halus akan langsung berbuah dengan memunculkan kesadaran penyambung-kelahiran-kembali di tingkatan alam brahma materi-halus. Akan tetapi hal ini hanya terjadi apabila *jhāna* tersebut berhasil dipertahankan hingga impuls yang terakhir di satu kehidupan.

Kesadaran Fungsional Lingkup Materi-Halus
(*Rūpāvacarakiriyacitta*)—5

✤ 23 *Vitakkavicārapītisukhekaggatāsahitaṃ paṭhamajjhānakiriyacittaṃ, vicārapītisukhekaggatāsahitaṃ dutiyajjhānakiriyacittaṃ, pītisukhekaggatāsahitaṃ tatiyajjhānakiriyacittaṃ, sukhekaggatāsahitaṃ catutthajjhānakiriyacittaṃ, upekkhekaggatāsahitaṃ pañcamajjhānakiriyacittañceti. Imāni pañcapi rūpāvacarakiriyacittāni nāma.*

23. Kesadaran fungsional jhāna yang pertama disertai dengan penempelan-awal, penempelan-terus-menerus, kegembiraan, kebahagiaan dan kemanunggalan; kesadaran fungsional jhāna yang kedua disertai dengan penempelan-terus-menerus, kegembiraan, kebahagiaan dan kemanunggalan; kesadaran fungsional jhāna yang ketiga disertai dengan kegembiraan, kebahagiaan dan kemanunggalan; kesadaran fungsional jhāna yang keempat disertai dengan kebahagiaan dan kemanunggalan; kesadaran fungsional jhāna yang kelima disertai dengan ketenangan dan kemanunggalan. Lima inilah yang dinamakan kesadaran fungsional lingkup-materi-halus.

Penjelasan untuk ✤ 23

Kesadaran fungsional lingkup-materi-halus muncul di arus kesadaran mereka yang telah menghancurkan *āsava*, yaitu para Buddha, *arahanta* dan *Paccekabuddha*. Walaupun mereka adalah makhluk yang telah tercerahkan tetapi mereka tetap saja bermeditasi dan berdiam di dalam *jhāna* untuk menikmati "hidup bahagia di saat ini,"[234] guna menghilangkan kepenatan tubuh dan lain-lain.

Kesadaran fungsional yang muncul untuk tiap-tiap *jhāna* mempunyai nama yang sama dengan kesadaran-baik lingkup materi-halus. Dengan demikian, kesadaran fungsional dianalisis dengan cara yang sama seperti yang telah diuraikan di atas.

Tabel I. 11
Rūpāvacaracitta (Kesadaran Lingkup Materi-Halus)

<table>
<tr><th>No.</th><th>Kesadaran Baik No.</th><th>Kesadaran Resultan No.</th><th>Kesadaran Fungsional No.</th><th>Jhāna</th><th colspan="5">Faktor Jhāna</th></tr>
<tr><td>1</td><td>{ 55 }</td><td>{ 60 }</td><td>{ 65 }</td><td>Pertama</td><td>Vitakka</td><td rowspan="3">Vicāra</td><td rowspan="3">Pīti</td><td rowspan="4">Sukha</td><td rowspan="4">Ekaggatā</td></tr>
<tr><td>2</td><td>{ 56 }</td><td>{ 61 }</td><td>{ 66 }</td><td>Kedua</td><td></td></tr>
<tr><td>3</td><td>{ 57 }</td><td>{ 62 }</td><td>{ 67 }</td><td>Ketiga</td><td></td></tr>
<tr><td>4</td><td>{ 58 }</td><td>{ 63 }</td><td>{ 68 }</td><td>Keempat</td><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>5</td><td>{ 59 }</td><td>{ 64 }</td><td>{ 69 }</td><td>Kelima</td><td></td><td></td><td></td><td>Upekkhā</td></tr>
</table>

[234] *Diṭṭhadhammasukhavihāra*

Penutup

✤ 24. *Iccevaṃ sabbathāpi pannarasa*
rūpāvacarakusalavipākakiriyacittāni samattāni.
✤ 25. *Pañcadhā jhānabhedena, rūpāvacaramānasaṃ.*
Puññapākakriyābhedā, taṃ pañcadasadhā bhave.

24. Demikianlah akhir dari semua lima belas kesadaran-baik, resultan, dan fungsional lingkup materi-halus lengkap dengan semua aspeknya.
25. Lima lingkup materi-halus didapatkan dengan membedakannya sesuai jhāna. Ketika dibedakan berdasarkan baik, resultan dan fungsional menjadi lima belas

Penjelasan untuk ✤ 24-25

Keseluruhan kesadaran lingkup materi-halus berjumlah lima belas yang dibedakan ke dalam tiga jenis, yaitu kesadaran-baik, resultan dan fungsional. Tiap-tiap jenis terdiri dari lima kesadaran yang dibedakan berdasarkan *jhāna*, yaitu sesuai dengan faktor-faktor *jhāna* yang muncul di setiap *jhāna*: lima faktor, empat faktor, tiga faktor, dua faktor dan lagi, dua faktor.

KESADARAN LINGKUP NONMATERI

(*Arūpāvacaracitta*)—12

26. Ākāsānañcāyatanakusalacittaṃ, viññāṇañcāyatanakusalacittaṃ, ākiñcaññāyatanakusalacittaṃ, nevasaññānāsaññāyatanakusalacittañceti imāni cattāripi arūpāvacarakusalacittāni nāma.

27. Ākāsānañcāyatanavipākacittaṃ, viññāṇañcāyatanavipākacittaṃ, ākiñcaññāyatanavipākacittaṃ, nevasaññānāsaññāyatanavipākacittañceti imāni cattāripi arūpāvacaravipākacittāni nāma.

28. Ākāsānañcāyatanakiriyacittaṃ, viññāṇañcāyatanakiriyacittaṃ, ākiñcaññāyatanakiriyacittaṃ, nevasaññānāsaññāyatanakiriyacittañceti imāni cattāripi arūpāvacarakiriyacittāni nāma.

26. Kesadaran baik yang berkaitan dengan landasan angkasa-tanpa-batas; kesadaran baik yang berkaitan dengan landasan kesadaran-tanpa-batas; kesadaran baik yang berkaitan dengan landasan ketiadaan apa pun dan kesadaran baik yang berkaitan dengan landasan bukan-persepsi-dan-bukan-nonpersepsi. Empat inilah yang dinamakan kesadaran baik lingkup-nonmateri.

27. Kesadaran resultan yang berkaitan dengan landasan angkasa-tanpa-batas; kesadaran resultan yang berkaitan dengan landasan kesadaran-tanpa-batas; kesadaran resultan yang berkaitan dengan landasan ketiadaan apa pun dan kesadaran resultan yang berkaitan dengan landasan bukan-persepsi-dan-bukan-nonpersepsi. Empat inilah yang dinamakan kesadaran resultan lingkup-nonmateri.

28. Kesadaran fungsional yang berkaitan dengan landasan angkasa-tanpa-batas; kesadaran fungsional yang berkaitan dengan landasan kesadaran-tanpa-batas; kesadaran fungsional yang berkaitan dengan landasan ketiadaan apa pun dan kesadaran fungsional yang berkaitan dengan landasan bukan-persepsi-dan-bukan-nonpersepsi. Empat inilah yang dinamakan kesadaran fungsional lingkup-nonmateri.

Penjelasan untuk ✤ 26-28

SEKARANG kita akan membahas kesadaran *jhāna* yang lain, yakni yang disebut sebagai kesadaran lingkup nonmateri atau kesadaran *jhāna* nonmateri. Apa yang kita katakan sebagai *jhāna* nonmateri sesungguhnya adalah kesadaran-kesadaran baik atau fungsional lingkup nonmateri. *Jhāna* nonmateri hanya bisa muncul apabila *yogī* melanjutkan meditasinya setelah berhasil mencapai lima *jhāna* materi-halus.

Apabila kesadaran baik lingkup nonmateri, sebagai *kamma*, bisa dipertahankan hingga detik terakhir (*javana* terakhir) di dalam kehidupan akan memberikan hasil berupa kemunculan kesadaran-resultan lingkup nonmateri pasangan-nya. Kesadaran-resultan tersebut berfungsi sebagai kesadaran penyambung-kelahiran-kembali di salah satu dari empat tingkatan alam brahma nonmateri (*arūpabhūmi*) sesuai dengan *jhāna*-nya. Di alam ini semua jenis materi telah dilampaui sehingga hanya kesadaran dan faktor-faktor-mental yang bisa ditemukan. Dengan demikian, para brahma nonmateri adalah makhluk yang tidak mempunyai tubuh jasmani dan hanya mempunyai empat agregat nonmateri, yaitu agregat perasaan, agregat persepsi, agregat formasi-formasi batin dan agregat kesadaran.

Walaupun *jhāna* nonmateri adalah pencapaian meditatif yang sangat tinggi tetapi *jhāna* ini adalah *lokiya* atau duniawi, yaitu masih terikat pada dunia lima agregat. Seringkali umat Buddha masih keliru menganggap mereka yang menguasai *jhāna* adalah makhluk suci. Selama seseorang yang menguasai *jhāna*

belum merealisasi *Nibbāna* maka dia adalah makhluk biasa. Anda tentunya ingat Bhikkhu Devadatta yang menguasai *jhāna* serta memiliki kesaktian. Dia bukanlah orang suci. Dia hanyalah seorang *bhikkhu* biasa yang masih bisa melakukan *kamma* buruk hingga akhirnya dia harus terlahir di Neraka Avīci. Jadi, sekali lagi, di dalam Buddhisme, *jhāna* bukanlah tujuan akhir dari latihan spiritual. *Jhāna* adalah basis atau landasan untuk ber-*vipassanā* guna melihat realitas hakiki sehingga *yogī* akhirnya bisa merealisasi *Nibbāna*.

PENJELASAN TENTANG TERMINOLOGI LANDASAN INDRIAWI

Apabila dicermati, di dalam setiap nama kesadaran lingkup nonmateri akan kita temukan kata *āyatana* atau landasan indriawi. *Āyatana* adalah istilah teknis di dalam *Abhidhamma* untuk menggambarkan totalitas fenomena hakiki yang terdapat di dalam kehidupan yang menjadi objek dan harus dipahami melalui *vipassanā*. Kita menemukan dua belas *āyatana* di dalam teks-teks. Dua belas *āyatana* sesungguhnya adalah fenomena hakiki yang bekerja di dalam kehidupan ini yang dikelompokkan menjadi dua, yaitu kesadaran dan objeknya masing-masing.[235] Semua bentuk konsep (*paññatti*) bukanlah *āyatana;* dengan demikian konsep tidak termasuk dalam klasifikasi ini.

Dengan definisi seperti di atas maka, sesungguhnya, kata *āyatana* di empat kesadaran lingkup nonmateri hanya berlaku untuk kesadaran lingkup nonmateri yang kedua dan keempat. *Jhāna* nonmateri kedua mengambil objek kesadaran *jhāna* nonmateri yang pertama; dan *jhāna* nonmateri keempat

[235] Lihat Tabel I. 1

mengambil objek kesadaran *jhāna* nonmateri ketiga. Kedua objek tersebut adalah termasuk di dalam landasan indriawi yang dinamakan batin (*manāyatana*) dan landasan indriawi yang dinamakan objek batin (*dhammāyatana*) yang merupakan *dhamma* yang hakiki atau *paramattha dhamma*. Sebaliknya, *jhāna* nonmateri pertama dan ketiga masing-masing mengambil konsep sebagai objeknya; bukan *dhamma* yang hakiki. Kesadaran *jhāna* nonmateri yang pertama mengambil konsep angkasa dan *jhāna* nonmateri ketiga mengambil objek konsep ketiadaan-apa-pun. Jadi, dalam pengertian yang sesungguhnya, penggunaan kata *āyatana* yang benar hanya untuk nama kesadaran *jhāna* nonmateri yang kedua dan keempat.

MELAMPAUI SEMUA BENTUK MATERI

Dua belas kesadaran lingkup nonmateri dibagi menjadi tiga jenis yakni baik, resultan dan fungsional. Di setiap jenis kesadaran lingkup nonmateri kemudian dibedakan menjadi empat berdasarkan objeknya. Hal ini tentu berbeda dengan kesadaran lingkup materi-halus yang hanya mempunyai satu objek yang sama untuk semua *jhāna*.

Objek dari tiap-tiap *jhāna* nonmateri berbeda-beda. Inilah mengapa empat objek *jhāna* nonmateri harus kita pahami sebaik-baiknya. Dikarenakan semua *jhāna* nonmateri hanya mempunyai dua faktor *jhāna*, yaitu *upekkhā* dan *ekaggatā*, maka *jhāna* ini dikelompokkan sebagai *jhāna* yang kelima. Dengan demikian, secara keseluruhan kita mendapatkan lima belas kesadaran *jhāna* duniawi yang kelima—tiga dari *jhāna* materi-

halus dan dua belas dari *jhāna* nonmateri.

Persepsi tentang materi belum dilampaui di dalam *jhāna* lingkup materi-halus. Inilah mengapa nama dari *jhāna* materi-halus masih dinamakan *materi*. Di *jhāna* materi-halus, *yogī* masih bisa merasakan kualitas-kualitas materi seperti misalnya sensasi tubuh dan juga melihat objek *kasiṇa* tanah yang juga menyerupai dan mempunyai kualitas materi.

Sementara itu, untuk mencapai *jhāna* nonmateri, *yogī* harus mampu melampaui segala bentuk materi dan juga apa pun yang menyerupai materi (misalnya *kasiṇa*) dengan cara mengembangkan kualitas batin yang tidak bernafsu (*virāga*) terhadap materi hingga kelenyapan (*nirodha*) semua persepsi tentang materi. Ketika persepsi tentang materi berhasil dilampaui maka objek *jhāna* materi-halus yang kelima juga dilampaui.

Persepsi tentang benturan antara pancaindra dan objeknya tidak muncul sama sekali di *jhāna* nonmateri. Hal ini terjadi karena di *jhāna* nonmateri semua bentuk materi telah dilampaui, sedangkan pancaindra dan objeknya adalah fenomena materi. Oleh karena itu di dalam *jhāna* nonmateri persepsi tentang benturan di antara dua fenomena materi tersebut pun telah dilampaui. Inilah mengapa pencapaian *jhāna* nonmateri dikatakan sebagai sangat kukuh, stabil, tenang dan damai. Disebabkan oleh lenyapnya benturan antara pancaindra dan objeknya itulah, ketika memasuki pencapaian *jhāna* nonmateri, Āḷāra Kāḷāma tidak melihat dan juga tidak mendengar suara dari lima ratus kereta yang lewat di dekat dia.[236]

[236] D 2.192.

JHĀNA NONMATERI YANG PERTAMA

Di dalam kesadaran *jhāna* nonmateri yang pertama kita menemukan istilah landasan angkasa[237] tanpa-batas. Yang dimaksud dengan tanpa-batas di sini adalah kelenyapan dari objek *jhāna* materi-halus, misalnya *kasiṇa* tanah. Setelah *yogī* mencapai semua *jhāna* materi-halus, pada saat dia berada di *jhāna* keempat (model *Suttanta*), apabila dia ingin mencapai *jhāna* angkasa tanpa-batas maka yang harus dia lakukan adalah menghilangkan objek *paṭibhāga nimitta*-nya, dalam hal ini adalah konsep *kasiṇa* tanah. Jadi angkasa tanpa-batas (*ākāsānanta*) adalah *ruang angkasa yang tertinggal sebagai akibat menghilangkan kasiṇa* (*kasiṇugghāṭimākāsa*).

Sedangkan arti dari landasan angkasa tanpa-batas (*ākāsānañcāyatana*) adalah angkasa yang menjadi landasan (*āyatana*) pendukung *jhāna* dan *dhamma-dhamma* yang muncul bersamanya (*sampayuttadhamma*). Dengan kata lain landasan angkasa tanpa-batas adalah objek dari *jhāna*.

Arūpajjhāna pertama yang mencapai absorpsi dengan menggunakan landasan tersebut, di sini, dinamakan sebagai landasan angkasa tanpa-batas.[238] *Sedangkan kesadaran baik yang berasosiasi dengannya adalah kesadaran baik yang berkaitan dengan landasan angkasa tanpa-batas.*[239]

[237] *Ākāsa.*

[238] *Tasmiṃ appanāppattaṃ paṭhamāruppajjhānampi idha ''ākāsānañcāyatanan'ti vuttaṃ.* (Vibhv)

[239] *Tena sampayuttaṃ kusalacittaṃ ākāsānañcāyatanakusalacittaṃ.* (Vibhv)

Jadi, kesadaran *arūpajjhāna* yang pertama dikatakan tanpa-batas karena kemunculannya berkaitan dengan angkasa tanpa-batas dan juga karena kemunculan ruangan atau angkasa tersebut memiliki ciri memancar tanpa-batas (*anantato pharaṇavasena*) ke segala penjuru—atas, bawah, kanan dan kiri.

Pada saat *yogī* telah mendapatkan objek angkasa yang ditinggalkan oleh *kasiṇa*, maka dia akan diminta oleh guru untuk berlatih memperluas ruang angkasa tersebut ke kanan dan ke kiri, lalu ke atas dan ke bawah hingga menyelimuti seluruh tubuh dan alam semesta. Akan tetapi hendaknya dipahami bahwa kesadaran yang mengambil objek tanpa-batas tersebut sesungguhnya mempunyai batas, yaitu muncul dan lenyap dalam waktu yang sangat singkat. Kesadaran bukanlah sesuatu yang tidak mempunyai batas. Jadi, istilah tanpa-batas hanya merujuk kepada objek *jhāna*-nya; bukan kepada kesadarannya. Demikianlah penjelasan untuk *jhāna* nonmateri yang pertama.

JHĀNA NONMATERI YANG KEDUA

Disebut sebagai landasan kesadaran tanpa-batas (*viññāṇañcāyatana*) karena landasan tersebut menjadi pendukung kesadaran nonmateri atau *arūpa jhāna* kedua yang mempunyai objek berupa kesadaran tanpa-batas.

Untuk mencapai *jhāna* nonmateri yang kedua, *yogī* yang sudah menguasai *jhāna* nonmateri yang pertama harus mampu melampaui landasan angkasa tanpa-batas (*ākāsānañcāyatanaṃ samatikkamma*). Hal ini baru bisa dicapai apabila *yogī* tidak lagi mengambil objek angkasa tanpa-batas, tetapi, sebagai gantinya,

mengambil kesadaran *jhāna* nonmateri yang pertama sebagai objek meditasinya. Dengan kata lain, yang diambil sebagai objek adalah kesadaran yang mengamati angkasa tanpa-batas.

JHĀNA NONMATERI YANG KETIGA

Definisi tidak ada apa pun (*akiñcana*) adalah tidak adanya (kesadaran) *arūpa* pertama yang tersisa; bahkan saat-saat akhir sebelum kelenyapannya pun tidak. Sama sekali lenyap! Apabila objek dari *jhāna* nonmateri yang kedua adalah kesadaran *jhāna* nonmateri yang pertama maka objek *jhāna* nonmateri yang ketiga adalah kelenyapan dari kesadaran nonmateri yang pertama. Dengan cara demikian, *yogī* melampaui landasan kesadaran tanpa-batas (*viññāṇañcāyatanaṃ samatikkamma*).

Kelenyapan kesadaran *jhāna* nonmateri yang pertama adalah konsep, bukan *dhamma* yang hakiki. Objek *jhāna* nonmateri yang ketiga disebut sebagai ketiadaan apa pun (*ākiṇcaññā*), yaitu tiadanya kesadaran *arūpa* yang pertama sama sekali. Jadi arti dari ketiadaan apa pun adalah noneksistensi dari kesadaran *jhāna* nonmateri yang pertama. Untuk pengertian *landasan* dan *kesadaran baik* dipahami seperti penjelasan di kesadaran nonmateri yang sebelumnya.

Landasan adalah landasan untuk *jhāna* dan objek *jhāna.* Sedangkan kesadaran baik adalah kesadaran baik yang berasosiasi atau muncul bersama dengan landasan.

JHĀNA NONMATERI YANG KEEMPAT

Sekarang mari kita bahas definisi dari *jhāna* nonmateri yang keempat yaitu yang bukan-persepsi-dan-bukan-nonpersepsi. Istilah tersebut merujuk kepada keadaan tiadanya persepsi yang kasar dan yang ada hanyalah persepsi (dan *dhamma* yang berasosiasi dengannya) yang sangat halus. Persepsi yang tersisa sudah sedemikian lembutnya sehingga tidak bisa lagi melakukan fungsinya dengan baik. Sebenarnya keadaan seperti ini tidak hanya berlaku untuk persepsi, melainkan juga untuk perasaan dan faktor-faktor-mental yang lain. Bahkan kebijaksanaan juga seperti itu, sudah sangat lembut sekali sehingga tidak bisa melakukan fungsinya dengan baik. Di *jhāna* nonmateri yang keempat semua fenomena mental sudah hampir *padam*.

Jadi landasan bukan-persepsi-dan-bukan-nonpersepsi adalah pendukung untuk *jhāna* nonmateri keempat yang meskipun masih mempunyai persepsi, tetapi juga dikatakan sudah tidak ada persepsi lagi. Disebut masih ada persepsi karena persepsi yang tersisa masih termasuk dalam landasan yang dinamakan batin dan landasan yang dinamakan objek-mental [objek batin] (*manāyatana, dhammāyatana pariyāpanna*). Dikatakan sebagai tidak ada persepsi karena di *jhāna* ini persepsi sudah tidak bisa melakukan fungsinya dengan baik—berlaku juga untuk faktor-faktor-mental yang lain. Dengan demikian keadaan *jhāna* ini bisa juga disebut dengan landasan bukan-perasaan-dan-bukan-nonperasaan; atau landasan bukan-kesadaran-dan-bukan-nonkesadaran dan seterusnya. Persepsi yang masih tersisa inilah yang disebut sebagai *landasan* dan oleh

karena itulah disebut sebagai landasan bukan-persepsi-dan-bukan-nonpersepsi. Kesadaran yang berasosiasi dengan landasan bukan-persepsi-dan-bukan-nonpersepsi disebut sebagai kesadaran yang berkaitan dengan landasan bukan-persepsi-dan-bukan-nonpersepsi.

Di *jhāna* nonmateri yang ketiga, keadaan batin sudah lembut sekali. *Jhāna* tersebut merupakan pencapaian meditatif yang sangat tinggi, sangat tenteram dan damai karena objeknya adalah noneksistensi dari *jhāna* nonmateri yang pertama. Walaupun demikian keadaan seperti ini harus dilampaui supaya bisa mencapai *jhāna* nonmateri yang keempat. Cara melampauinya adalah dengan terus mengamati *jhāna* nonmateri ketiga dan merenungkannya sebagai keadaan yang damai. Dengan terus-menerus mengamati seperti itu maka semakin lama keadaan batin menjadi semakin lembut dan semakin damai hingga akhirnya *jhāna* nonmateri yang keempat pun dicapai. Demikianlah informasi yang bisa kita dapatkan dari kitab komentar.

Ibarat seorang raja yang sedang berjalan-jalan di suatu wilayah yang merupakan daerah para perajin gading. Raja sangat mengagumi keahlian para perajin gading. Meskipun mengaguminya hingga terus-menerus memandangnya tanpa kedip, raja tidak mau menjadi perajin gading; semata-mata karena status dia sebagai raja jauh lebih tinggi daripada perajin tersebut. Raja yang mengagumi dan memandang perajin terus-menerus adalah seperti *yogī* yang mengamati *jhāna* nonmateri yang ketiga terus-menerus. Dengan terus memandangi *jhāna* nonmateri yang ketiga, serta merenungkan kualitas yang penuh dengan kedamaian, maka akhirnya *jhāna* nonmateri yang keempat pun muncul.

Tadi di atas dikatakan bahwa di *jhāna* nonmateri yang keempat sesungguhnya masih ada persepsi, walaupun sudah tidak bisa melakukan fungsinya lagi dengan baik. Persepsi yang tersisa sudah tidak bisa berfungsi sebagai persepsi yang tajam atau pandai (*paṭusaññākiccassa abhāvata*) yang bisa menyebabkan munculnya rasa tidak tertarik, yang muncul melalui latihan *vipassanā,* kepada batin-dan-jasmani. Untuk alasan itulah maka persepsi di sini diberi istilah sebagai bukan persepsi.

Di sisi lain, persepsi di kesadaran *jhāna* nonmateri yang keempat juga dikatakan sebagai bukan-nonpersepsi karena meskipun persepsi masih ada, tetapi keberadaannya sangat lembut dan hanya merupakan sisa dari formasi-formasi batin. Seperti halnya elemen api yang tidak mampu membuat air yang dingin menjadi panas, demikian pula persepsi di *jhāna* ini tidak mampu lagi melakukan fungsinya untuk mengenali objek yang pernah dicatat sebelumnya.

PERUMPAMAAN-PERUMPAMAAN UNTUK PERSEPSI YANG LEMBUT DI *JHĀNA* NONMATERI YANG KEEMPAT

Ada beberapa perumpamaan yang bisa kita temukan di kitab komentar yang menggambarkan lembutnya persepsi di *jhāna* ini. Perumpamaan yang pertama adalah perumpamaan tentang minyak untuk mengoles mangkuk. Diceritakan bahwa seorang *sāmaṇera* mengoles mangkuk makanan dengan minyak dan kemudian menyimpannya. Tidak lama kemudian, pada saat ingin memakan bubur, *Bhante* senior berkata kepada dia, "*Tolong ambilkan mangkuk makanan.*" *Sāmaṇera* kemudian menjawab,

"*Bhante, di dalam mangkuk ada minyak*." Mendengar jawaban tersebut *Bhante* senior kemudian berkata, "*Baik, kalau begitu ambillah. Kita akan mengisi botol minyak ini*." Kali ini *sāmaṇera* menjawab, "*Tidak ada minyak, Bhante*."

Cerita di atas dipakai untuk menggambarkan kualitas kesadaran *jhāna* nonmateri yang keempat. Pada saat *sāmaṇera* mengatakan bahwa di dalam mangkuk ada minyak hal ini dimaksudkan untuk menjelaskan kepada *Bhante* senior bahwa mangkuk tersebut tidak bisa dipakai untuk makan bubur karena baru saja diolesi minyak. Akan tetapi minyak yang ada tidak cukup untuk mengisi botol minyak dan itulah mengapa kemudian dia mengatakan tidak ada minyak di dalam mangkuk makanan. Demikianlah halnya dengan persepsi yang ada di *jhāna* nonmateri keempat yang dinamakan bukan-persepsi karena persepsi yang ada tidak mampu mengenali objeknya. Kemudian persepsi di sini juga dikatakan sebagai bukan nonpersepsi karena sesungguhnya masih ada residu persepsi yang sangat lembut di arus batin *yogī* yang mencapai *jhāna* nonmateri yang keempat.

Perumpamaan yang kedua adalah genangan air. *Sāmaṇera* berjalan-jalan dengan gurunya di hutan dan di tengah hutan dia melihat ada air. Kemudian dia berkata, "*Ada air, Bhante. Mari lepaskan sandal*." Lalu *Bhante* menjawab, "*Kalau begitu tolong ambil kain mandi saya; kita akan mandi*." *Sāmaṇera* tiba-tiba menjawab, "*Tidak ada air, Bhante*." Dalam perumpamaan ini air yang ada hanya cukup untuk membasahi sepatu dan tidak cukup untuk mandi. Demikianlah keadaan persepsi dan fenomena mental yang lain di *jhāna* nonmateri yang keempat. Fenomena-fenomena mental sudah sangat lembut dan hampir padam. Walaupun residu mereka

masih ada tetapi fenomena mental apa pun sudah tidak bisa melakukan fungsinya dengan baik. Demikianlah penjelasan untuk *jhāna* nonmateri yang keempat.

PERBEDAAN CARA MENCAPAI *JHĀNA* YANG LEBIH TINGGI

Di *jhāna* materi-halus, proses untuk mencapai *jhāna* yang lebih tinggi tidak dilakukan dengan mengganti objek *jhāna*-nya melainkan dengan meninggalkan faktor-faktor *jhāna* yang paling kasar. Akan tetapi di *jhāna* nonmateri, prosesnya berbeda karena untuk mencapai *jhāna* yang lebih tinggi para *yogī* tidak harus meninggalkan faktor *jhāna* apa pun melainkan mengganti objek untuk setiap *jhāna* yang lebih tinggi.

"*Dengan melampaui objek-objeknya, (jhāna nonmateri) menjadi empat. Orang bijaksana tidak mengharapkan (kita) untuk melampaui faktor-faktornya*."[240] Oleh karena untuk mencapai *jhāna* nonmateri yang lebih tinggi kita tidak meninggalkan faktor *jhāna* apa pun maka semua *jhāna* nonmateri mempunyai faktor *jhāna* yang sama yaitu *upekkhā* dan *ekaggatā*—persis sama dengan *jhāna* materi-halus yang kelima.

PERUMPAMAAN-PERUMPAMAAN UNTUK PENCAPAIAN *JHĀNA* NONMATERI

Di kitab *Dhammasaṅgaṇī aṭṭhakathā* terdapat perumpamaan tentang gedung empat lantai untuk menggambarkan pencapaian empat *jhāna* nonmateri.

[240] *Ārammaṇātikkamato, catassopi bhavantimā; aṅgātikkamametāsaṃ, na icchanti vibhāvinomame* (Vibhv)

Diceritakan bahwa di lantai pertama dari gedung tersebut terdapat semua jenis pertunjukan dan hal-hal yang berkaitan dengan kenikmatan-kenikmatan pancaindra, misalnya tarian, nyanyian duniawi, nyanyian surga, musik dan wangi-wangian. Juga tersedia berbagai jenis minuman yang manis dan makanan yang enak-enak. Sementara itu lantai yang kedua juga terdapat hal-hal seperti itu tetapi dengan kualitas yang lebih bagus, lebih nikmat serta lebih memuaskan. Di lantai yang ketiga jauh lebih nikmat lagi, dan yang paling nikmat adalah segala hal yang terdapat di lantai yang keempat.

Cerita di atas hanyalah perumpamaan untuk menggambarkan kualitas *jhāna* nonmateri. Walaupun seseorang berada di dalam satu gedung yang sama—perumpamaan untuk dua faktor *jhāna* yang sama di setiap *jhāna*—tetapi karena pertunjukan, makanan dan minuman yang ada di setiap lantai mempunyai kualitas yang berbeda—perumpamaan untuk objek *jhāna* yang berbeda—maka kualitas isi di lantai yang atas lebih bagus daripada kualitas isi di lantai yang bawah. Perbedaan kualitas di setiap lantai merupakan perumpamaan untuk perbedaan kualitas *jhāna* nonmateri yaitu *jhāna* yang lebih tinggi mempunyai kualitas yang lebih tenang dan damai dibandingkan dengan *jhāna* yang lebih rendah.

Perumpamaan yang kedua adalah tentang seorang wanita yang memiliki empat lembar kain dengan ukuran yang sama. Kain yang pertama kasar; yang kedua lebih halus; yang ketiga lebih halus lagi dan yang keempat paling halus. Ini juga adalah perumpamaan yang dipakai oleh para guru *aṭṭhakathā* untuk menggambarkan perbedaan empat *jhāna* nonmateri.

Ada lagi perumpamaan yang ketiga yaitu tentang paviliun yang kotor. Ada paviliun yang kotor sekali dan kemudian ada orang pertama yang masuk ke paviliun tersebut. Oleh karena kotor maka dia hanya berpegangan di paviliun tersebut dan tidak mau bergerak lagi. Pada saat itu ada orang kedua yang masuk, mengetahui bahwa paviliun tersebut kotor maka dia tidak mau melangkah lebih jauh dan hanya berpegangan pada orang yang pertama tadi. Kemudian datang lagi orang yang ketiga. Dia melihat orang pertama dan orang kedua yang sedang berpegangan di paviliun tersebut, dan berpikir apabila paviliun tersebut roboh maka mereka juga akan ikut roboh. Oleh sebab itu, orang ketiga memutuskan untuk berdiri di luar paviliun saja. Dia berdiri di luar dan tidak ikut berpegangan atau tidak bergantung pada orang pertama maupun orang kedua. Kemudian datang orang keempat yang setelah melihat semuanya juga memutuskan untuk tidak masuk ke paviliun namun dia berpegangan kepada orang yang ketiga. Paviliun yang kotor adalah perumpamaan untuk *kasiṇa* yang merupakan objek *jhāna* materi-halus. *Kasiṇa* masih dianggap sebagai objek yang kasar karena masih berkaitan dengan materi atau *rūpa.* Orang pertama yang jijik pada paviliun yang kotor adalah perumpamaan untuk *yogī* yang ingin mencapai *jhāna* nonmateri yang pertama dengan cara mengembangkan kualitas batin yang jijik dan tidak bernafsu terhadap materi dan segala hal yang menyerupai materi (*rūpavirāga*)—dalam hal ini adalah *kasiṇa* yang merupakan objek *jhāna* materi-halus yang kelima. *Yogī* yang ingin mencapai *jhāna* nonmateri, walaupun dia harus mampu melampaui segala hal yang berhubungan dengan materi tetapi tetap saja dia harus mengembangkan semua *jhāna* materi-halus terlebih dahulu. Hal

ini diumpamakan seperti orang pertama yang walaupun jijik terhadap paviliun, tetapi dia tetap saja berpegangan pada paviliun tersebut. *Jhāna* nonmateri yang pertama mengambil objek langsung yaitu ruangan yang ditinggalkan oleh *kasiṇa.* Meskipun *kasiṇa* dianggap menjijikkan, tetapi dia membutuhkan *kasiṇa* tadi sebagai objek yang harus dilampaui.

Orang yang kedua berpegangan pada orang yang pertama. Ini adalah perumpamaan tentang *jhāna* nonmateri yang kedua yang sangat tergantung pada *jhāna* nonmateri yang pertama. Kemudian orang yang ketiga tidak mau ikut berpegangan tetapi hanya berdiri di luar paviliun. Ini adalah perumpamaan untuk *jhāna* nonmateri ketiga yang mengambil objek langsung berupa kelenyapan dari kesadaran *jhāna* nonmateri yang pertama. Kemudian *jhāna* nonmateri yang keempat, diumpamakan seperti orang keempat yang bergantung kepada orang yang ketiga, yang mempunyai objek langsung berupa kesadaran *jhāna* nonmateri yang ketiga. Perumpamaan-perumpamaan seperti ini sangat bagus untuk membantu kita memahami *jhāna* nonmateri.

Jhāna nonmateri yang keempat adalah akhir dari pencapaian meditatif duniawi. Akan tetapi hendaknya terus diingat bahwa pencapaian *jhāna* duniawi tidak berkaitan dengan tingkat kesucian. Mereka yang menguasai *jhāna* masih harus bermeditasi *vipassanā* untuk mencapai pengetahuan Jalan (*maggañāṇa*) dan Buah (*phalañāṇa*).

Satu lagi perumpamaan tentang *jhāna* nonmateri yang ketiga dan keempat. Seseorang tahu bahwa rajanya bukanlah seorang raja yang baik. Akan tetapi karena kehidupannya sangat

tergantung padanya maka mau tidak mau dia harus bergantung pada raja tersebut. Demikian juga halnya dengan kesadaran *jhāna* nonmateri yang keempat yang mau tidak mau harus bergantung kepada kesadaran *jhāna* nonmateri yang ketiga karena sudah tidak ada lagi tempat untuk bergantung selain kesadaran ini.

Penutup

✤ 29. *Iccevaṃ sabbathāpi dvādasa arūpāvacarakusalavipākakiriyacittāni samattāni.*

✤ 30. *Ālambaṇappabhedena, catudhāruppamānasaṃ. Puññapākakriyābhedā, puna dvādasadhā ṭhitaṃ.*

29. Demikianlah akhir dari keseluruhan dua belas kesadaran baik, resultan dan fungsional lingkup nonmateri lengkap dengan semua aspeknya.

30. Kesadaran lingkup nonmateri ada empat yang dibedakan berdasarkan objek. Kemudian, apabila dibedakan berdasarkan baik, resultan dan fungsional menjadi dua belas.

Penjelasan untuk ✤ 29 - 30

JUMLAH keseluruhan kesadaran lingkup nonmateri ada dua belas yang dibagi ke dalam tiga jenis kesadaran, yaitu kesadaran yang baik, resultan dan fungsional. Tiap-tiap jenis kesadaran terdiri dari empat kesadaran yang mempunyai nama yang identik berdasarkan objek *paṭibhāga nimitta*-nya.

DUA JENIS OBJEK UNTUK *JHĀNA* NONMATERI

Objek untuk kesadaran lingkup nonmateri dibedakan menjadi dua yaitu:

(1) **Empat yang harus menjadi objek (*ālambitabba*) atau objek langsung** yaitu angkasa, kesadaran nonmateri yang pertama, kelenyapan kesadaran nonmateri yang pertama dan kesadaran nonmateri yang ketiga;

(2) **Empat objek yang harus dilampaui (*ārammaṇānaṃ atikkamitabba*)** yaitu *kasiṇa*, angkasa, kesadaran nonmateri pertama dan kelenyapan kesadaran *arūpa* pertama. (lihat tabel I.12)

Apabila dikelompokkan berdasarkan jenisnya maka terdapat duabelas kesadaran nonmateri yaitu kesadaran-baik nonmateri, kesadaran-resultan nonmateri dan kesadaran-fungsional nonmateri — tiap-tiap jenis terdiri dari empat kesadaran dengan nama yang identik.

Tabel I.12
Kesadaran Lingkup Nonmateri *(Arūpāvacaracitta)*

No.	Kesadaran Baik No.	Kesadaran Resultan No.	Kesadaran Fungsional No.	*Citta*	Objek Langsung	Objek Dilampaui
1	{ 70 }	{ 74 }	{ 78 }	Landasan ruang tanpa-batas	Konsep ruang	Konsep *kasiṇa*
2	{ 71 }	{ 75 }	{ 79 }	Landasan kesadaran tanpa-batas	Kesadaran ruang tanpa-batas	Konsep ruang
3	{ 72 }	{ 76 }	{ 80 }	Landasan ketiadaan apapun	Konsep non-eksistensi dari *arūpajjhāna* pertama	Kesadaran ruang tanpa-batas
4	{ 73 }	{ 77 }	{ 81 }	Landasan bukan persepsi dan bukan non-persepsi	Kesadaran ketiadaan apa pun	Konsep non-eksistensi dari *arūpajjhāna* pertama

PROSES PENCAPAIAN *JHĀNA* SESUAI DENGAN OBJEKNYA

- *Jhāna* nonmateri yang pertama harus mengambil objek angkasa tanpa-batas (konsep) dengan melampaui objek *kasiṇa* (konsep).
- *Jhāna* nonmateri yang kedua harus mengambil objek kesadaran *jhāna* nonmateri yang pertama (realitas hakiki) yang dicapai dengan melampaui angkasa tanpa batas (konsep).
- *Jhāna* nonmateri yang ketiga harus mengambil objek kelenyapan dari kesadaran *jhāna* nonmateri yang pertama (konsep) yang dicapai dengan melampaui kesadaran *jhāna* nonmateri yang pertama (realitas hakiki).
- *Jhāna* nonmateri yang keempat harus mengambil objek kesadaran *jhāna* nonmateri yang ketiga (realitas hakiki) yang dicapai dengan melampaui kelenyapan kesadaran *jhāna* nonmateri yang pertama (konsep).

Berbeda dengan *kamma-kamma* lingkup-indriawi, kesadaran baik nonmateri akan memberikan hasil yang identik dengan dirinya. Inilah mengapa nama-nama kesadaran baik dan kesadaran resultan sama dan identik. Apabila *jhāna* nonmateri berhasil dijaga hingga di detik terakhir (impuls terakhir) di dalam kehidupan maka *jhāna* tersebut akan membangkitkan kesadaran penyambung-kelahiran-kembali di alam brahma nonmateri sesuai dengan tingkatan *jhāna*-nya.

Sama dengan penjelasan-penjelasan sebelumnya, kesadaran fungsional nonmateri muncul di arus batin mereka yang sudah menghancurkan *āsava*, yaitu para Buddha, *Paccekabuddha* dan *arahanta*.

Mengapa para *arahanta*, meskipun sudah tidak ada kotoran batin lagi, masih ingin masuk ke dalam *jhāna* nonmateri? Jawabannya adalah karena mereka ingin menikmati hidup bahagia di sini dan saat ini.[241] Para *arahanta* sama seperti kita yang masih merasakan kepenatan, sakit dan pegal-pegal di tubuh. *Pañcakkhandha* adalah beban yang sangat berat bagi mereka. Untuk menghilangkan beban-beban tersebut, maka beliau masuk dan berdiam di dalam *jhāna*.

Dengan selesainya pembahasan tentang kesadaran nonmateri maka kita telah menyelesaikan pembahasan tentang kesadaran duniawi yang seluruhnya berjumlah delapan puluh satu. Kesadaran duniawi dibagi menjadi tiga tingkat,[242] yaitu lingkup-indriawi, lingkup materi-halus dan lingkup nonmateri yang masing-masing terdiri dari lima puluh empat, lima belas dan dua belas kesadaran.

[241] *Diṭṭhadhammasukhavihāra.*
[242] *Tebhūmaka.*

II.
Kesadaran Adiduniawi—8/40 (Lokuttaracitta)

KESADARAN ADIDUNIAWI

(*Lokuttaracitta*)—8/40

✤31. *Sotāpattimaggacittaṃ sakadāgāmimaggacittaṃ, anāgāmimaggacittaṃ, arahattamaggacittañceti imāni cattāripi lokuttarakusalacittāni nāma.*

✤32. *Sotāpattiphalacittaṃ, sakadāgāmiphalacittaṃ, anāgāmiphalacittaṃ, arahattaphalacittañceti imāni cattāripi lokuttaravipākacittāni nāma.*

31. Kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus; kesadaran Jalan Yang Kembali Sekali Lagi; kesadaran Jalan Yang Tidak Kembali Lagi dan kesadaran Jalan Ke-arahanta-an. Empat inilah yang dinamakan kesadaran baik adiduniawi.

32. Kesadaran Buah Yang Sedang Memasuki Arus; kesadaran Buah Yang Kembali Sekali Lagi; kesadaran Buah Yang Tidak Kembali Lagi dan kesadaran Buah Ke-arahanta-an. Empat inilah yang dinamakan kesadaran resultan adiduniawi.

Penjelasan untuk ✤ 31-32

ĀCARIYA Anuruddha membagi kesadaran adiduniawi menjadi dua sesuai dengan jenisnya yaitu kesadaran baik adiduniawi dan kesadaran resultan adiduniawi. Kesadaran baik adiduniawi atau kesadaran Jalan dibedakan menjadi empat berdasarkan kemampuannya

dalam menghancurkan belenggu (*saṃyojana*).[243] Perbedaan tersebut disebabkan oleh perbedaan kemampuan dari indria-indria spiritual yang muncul bersama dengan kesadaran Jalan.

Kemampuan dalam menghancurkan belenggu dibedakan ke dalam empat tingkatan, yaitu tidak-mahir, mahir, makin mahir dan paling mahir. Sebagai contoh, seorang *sotāpanna* masih mempunyai kesombongan; kesombongan tersebut akan dihancurkan oleh Jalan *sakadāgāmī*. Demikian pula, seorang *sakadāgāmī* masih mempunyai kesombongan; kesombongan tersebut akan dihancurkan oleh Jalan *anāgāmī*. Demikian pula dengan *anāgāmī* yang masih juga mempunyai kesombongan yang tersisa yang hanya bisa dihancurkan oleh Jalan Ke-*arahanta*-an. Demikianlah proses penghancuran *kilesa* yang dilakukan oleh Jalan.

Jenis kesadaran adiduniawi yang kedua adalah kesadaran resultan adiduniawi atau Buah yang merupakan hasil atau resultan dari kesadaran Jalan. Oleh karena menyerupai kesadaran Jalan maka kesadaran Buah juga dibedakan menjadi empat.

Di kesadaran Jalan—atau hanya disebut sebagai Jalan—*yogī* memahami Empat Kebenaran Mulia, sedangkan di kesadaran Buah—atau Buah—*yogī* dikatakan telah memahami Empat Kebenaran Mulia. Hal ini berlaku untuk semua Jalan dan Buah, walaupun di tiap-tiap tingkatan mempunyai tingkat penembusan dan pengetahuan yang berbeda. Pengetahuan yang muncul di Jalan yang lebih tinggi, lebih dalam dibandingkan

[243] Buddhisme mengenal sepuluh belenggu yang merupakan sepuluh faktor-faktor-mental tidak baik yang membelenggu makhluk hidup ke *saṃsāra*.

dengan pengetahuan yang muncul di Jalan yang lebih rendah. Hal ini bukan berarti bahwa Jalan yang lebih tinggi memahami sesuatu yang berbeda dengan yang dipahami oleh Jalan yang lebih rendah. Semua Jalan memahami Empat Kebenaran Mulia yang sama.

Tabel I.13
Kesadaran Adi-Duniawi (*Lokuttaracitta*)

No.	Kesadaran Jalan (Baik) No.	Kesadaran Buah (Resultan) No.	*Citta*
1	{ 82 }	{ 86 }	Kesadaran Yang Sedang Memasuki Arus
2	{ 83 }	{ 87 }	Kesadaran 'Yang-kembali-sekali-lagi'
3	{ 84 }	{ 88 }	Kesadaran 'Yang-tidak-kembali'
4	{ 85 }	{ 89 }	Kesadaran ' Ke-*arahanta*-an '

Dengan kata lain, Jalan yang lebih tinggi tidak memahami Empat Kebenaran Mulia yang tidak dipahami oleh Jalan yang lebih rendah. Jalan-jalan tersebut memahami *dhamma* yang sama hanya saja pengetahuan yang muncul di Jalan yang lebih tinggi lebih baik dan sempurna dibandingkan dengan pengetahuan yang muncul di Jalan yang rendah. Inilah mengapa di Jalan yang pertama, indria yang muncul untuk memahami Empat Kebenaran Mulia disebut sebagai *indria-spiritual yang berkaitan dengan keyakinan, "Saya akan memahami dhamma yang tidak diketahui"* (*anaññātaññassāmītindriya*). Sedangkan di tiga Jalan yang di atasnya dinamakan *indria-spiritual yang berkaitan dengan pengetahuan yang terakhir* (*aññindriya*). Jadi, dengan pemahaman tentang Empat Kebenaran Mulia yang makin sempurna maka pengetahuan Jalan (*maggañāṇa*) mempunyai kemampuan untuk

menghancurkan kotoran batin yang belum dihancurkan oleh Jalan yang di bawahnya.

Sesungguhnya *hanya ada satu fungsi dari Jalan yaitu meninggalkan tendensi-laten*.[244] Di setiap tingkatan pencerahan, Jalan menghancurkan tendensi-laten, belenggu atau kotoran batin tertentu sehingga dengan hancurnya kotoran batin tersebut maka seseorang keluar dari lima agregat yang diproduksi oleh *kamma-kamma* tertentu. Dengan demikian proses keluar dari *saṃsāra* pun dimulai—diawali dengan mendapatkan maksimal tujuh kelahiran-kembali, kemudian dua kelahiran, satu kelahiran dan akhirnya tidak lahir lagi.

PERUMPAMAAN UNTUK PROSES BERTAHAP DALAM MEMAHAMI EMPAT KEBENARAN MULIA

Perumpamaan empat keranjang di bawah ini menggambarkan proses pemahaman Empat Kebenaran Mulia yang muncul di empat Jalan.

Seseorang menyimpan empat keranjang yang berisi barang-barang berharga di gudang. Pada suatu malam, karena ada yang dibutuhkannya, dia membuka pintu gudang dan kemudian menyalakan lampu. Disebabkan oleh sinar lampu maka gudang tersebut menjadi terang benderang dan empat keranjang pun terlihat jelas. Dia pun kemudian memeriksa empat keranjang tersebut. Setelah selesai, dia keluar dan menutup pintu. Kegelapan pun kembali menyelimuti gudang. Dia melakukan hal seperti itu lagi untuk kedua kalinya dan ketiga

[244] *Maggassa hi ekameva kiccaṃ anusayappajahanaṃ*. (DhsA 234)

kalinya. Ketika dia ingin masuk ke gudang untuk keempat kalinya, ketika membuka pintu, empat keranjang terlihat dengan jelas walaupun dia tidak menyalakan lampu. Ternyata ruangan menjadi terang benderang karena matahari telah terbit! Sinar matahari telah menyingkirkan kegelapan. Dia pun masuk ke gudang, memeriksa empat keranjang dan kemudian pergi lagi.

Cerita di atas menggambarkan proses pencapaian pencerahan yang muncul bersama Jalan. Empat keranjang adalah perumpamaan untuk Empat Kebenaran Mulia. Pada saat orang tersebut membuka pintu dan memeriksa empat keranjang adalah merupakan perumpamaan untuk seseorang yang sedang bermeditasi *vipassanā* dan memeriksa karakteristik batin-dan-jasmani untuk mencapai Jalan *sotāpatti*. Kegelapan di dalam ruangan sebelum lampu dinyalakan adalah perumpamaan untuk kegelapan yang menyelimuti Empat Kebenaran Mulia.

Cahaya lampu yang menyala adalah perumpamaan untuk cahaya Jalan *sotāpatti*. Keranjang yang terlihat oleh orang tersebut adalah perumpamaan untuk Kebenaran yang terlihat oleh pengetahuan Jalan (*maggañāṇa*). Kebenaran yang terlihat oleh pengetahuan Jalan juga terlihat oleh *yogī* yang memiliki Jalan. Pada saat orang tersebut pergi meninggalkan gudang setelah selesai memeriksa keranjang adalah perumpamaan untuk kelenyapan Jalan *sotāpatti* setelah Jalan tersebut selesai melakukan fungsinya yaitu meninggalkan atau melenyapkan kotoran batin (*pahātabbakilesa*). Kegelapan yang menyelimuti gudang setelah ditinggalkan oleh orang tersebut adalah perumpamaan untuk kegelapan yang menyelimuti Kebenaran yang harus *dibunuh* oleh tiga Jalan yang lebih tinggi.

Pada saat orang tersebut membuka pintu untuk kedua kalinya adalah perumpamaan seseorang yang sedang bermeditasi *vipassanā* untuk mencapai Jalan *sakadāgāmī*. Cahaya lampu adalah perumpamaan tentang Jalan *sakadāgāmī*. Pada saat orang tersebut pergi meninggalkan gudang setelah selesai memeriksa keranjang adalah perumpamaan kelenyapan Jalan *sakadāgāmī* setelah selesai melakukan tugasnya yaitu meninggalkan atau melenyapkan (*pahāna*) kotoran batin. Kegelapan yang menyelimuti gudang setelah ditinggalkan orang tersebut adalah perumpamaan tentang kegelapan yang menyelimuti Kebenaran yang harus *dibunuh* oleh dua Jalan yang lebih tinggi.

Pada saat orang tersebut membuka pintu untuk ketiga kalinya adalah perumpamaan seseorang yang sedang bermeditasi *vipassanā* untuk mencapai Jalan *anagāmī*. Cahaya lampu adalah perumpamaan tentang Jalan *anagāmī*. Pada saat orang tersebut pergi meninggalkan gudang setelah selesai memeriksa keranjang adalah perumpamaan kelenyapan Jalan *anagāmī* setelah selesai melakukan tugasnya yaitu meninggalkan atau melenyapkan kotoran batin. Kegelapan yang menyelimuti gudang setelah ditinggalkan orang tersebut adalah perumpamaan tentang kegelapan yang menyelimuti Kebenaran yang harus *dibunuh* oleh Jalan yang lebih tinggi, yaitu Jalan Ke-*arahanta*-an.

Pada saat orang tersebut membuka pintu untuk keempat kalinya adalah perumpamaan seseorang yang sedang bermeditasi *vipassanā* untuk mencapai Jalan Ke-*arahanta*-an. Terbitnya matahari adalah perumpamaan tentang kemunculan Jalan Ke-*arahanta*-an. Lenyapnya kegelapan adalah

perumpamaan tentang kelenyapan kegelapan yang menyelimuti Kebenaran oleh Jalan *Ke-arahanta-an*. Terlihatnya empat keranjang pada saat kegelapan sirna adalah perumpamaan tentang terlihatnya Empat Kebenaran oleh pengetahuan Jalan *Ke-arahanta-an* (*arahattamaggañāṇa*).

Empat Kebenaran yang terlihat oleh pengetahuan juga terlihat oleh dia yang memiliki Jalan. Pada waktu orang tersebut meninggalkan gudang setelah selesai memeriksa empat keranjang adalah perumpamaan tentang penghancuran semua kotoran batin oleh Jalan Ke-*arahanta*-an. Cahaya dari sinar matahari yang menghapus kegelapan adalah perumpamaan untuk hilangnya kegelapan yang menyelimuti Empat Kebenaran Mulia sejak munculnya Jalan Ke-*arahanta*-an. Dari semua perumpamaan di atas kita tidak menemukan adanya penambahan keranjang. Hal ini berarti tidak ada hal baru yang dilihat oleh setiap Jalan. Dengan kata lain, tiga Jalan yang di atas melihat dan memahami apa yang juga dilihat dan dipahami oleh Jalan *sotāpatti* lebih dalam lagi.

Proses pemahaman Empat Kebenaran Mulia yang muncul secara bertahap tersebut juga berdampak pada hilangnya kotoran batin yang juga berarti hilangnya kesadaran yang tidak baik. Pada saat Jalan Ke-*arahanta*-an muncul, lima kesadaran yang tidak baik yang tersisa lenyap dan tidak akan pernah muncul lagi. Dengan kelenyapan dua belas kesadaran yang tidak baik maka para *arahanta* sudah melampaui *kamma*. Dengan demikian kesadaran yang baik juga tidak bisa muncul lagi. Sebagai gantinya kesadaran fungsional muncul di arus batin para *arahanta*.

TIDAK ADA KESADARAN FUNGSIONAL DI KESADARAN ADIDUNIAWI

Di dalam kesadaran adiduniawi tidak terdapat kesadaran fungsional karena kesadaran Jalan hanya muncul satu momen kesadaran saja. Apabila kesadaran Jalan bisa muncul berulang-ulang maka kesadaran yang muncul kedua dan seterusnya akan disebut sebagai kesadaran fungsional adiduniawi.

Lalu mengapa kesadaran Jalan tidak bisa muncul berkali-kali? Hal ini terjadi karena hanya dengan muncul sekali saja, tugas dari kesadaran Jalan telah bisa diselesaikan. Itulah mengapa kesadaran Jalan tidak bisa muncul berkali-kali. Apakah tugas dari kesadaran Jalan? Tugasnya adalah menghancurkan atau memotong *kilesa* sampai ke akar-akarnya hingga tidak akan pernah bisa muncul lagi. Seperti halnya sebuah pohon yang ditebang dan setelah dicabut sampai ke akar-akarnya pohon tersebut tidak akan bisa muncul lagi; demikian pula dengan *kilesa* yang tidak akan pernah bisa muncul lagi setelah dihancurkan oleh Jalan.

Oleh karena pencapaian Buah dengan *Nibbāna* sebagai objeknya muncul demi tujuan untuk hidup bahagia di saat ini (*diṭṭhadhammasukhavihāra*) maka Jalan tidak bisa muncul lagi di arus batin *sekkha* dan *asekkha*. Inilah alasan yang kedua mengapa kita tidak bisa menemukan kesadaran fungsional adiduniawi.

KESADARAN JALAN YANG SEDANG MEMASUKI ARUS (*SOTĀPATTI*)

Oleh karena mengalir ke arah, mendekati Nibbāna; atau karena seperti arus yang menuju ke samudra raya Nibbāna maka Jalan Mulia Berunsur Delapan disebut sebagai arus.[245] Yang dimaksud dengan yang sedang memasuki arus adalah memasuki arus atau mencapai arus untuk pertama kali.

Disebut Jalan karena menelusuri untuk mencari Nibbāna, karena ditelusuri oleh mereka yang mencari Nibbāna atau karena berjalan membunuh kilesa.[246] Kesadaran yang berasosiasi dengan Jalan disebut sebagai kesadaran Jalan. Kesadaran Jalan yang muncul karena memasuki arus disebut sebagai kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus. Istilah yang sedang memasuki arus atau *sotāpatti* juga merujuk kepada seseorang yang memasuki arus Jalan Mulia Berunsur Delapan untuk pertama kalinya.

Kesadaran Jalan *mengontemplasikan karakteristik Nibbāna secara dekat* dan dengan alasan itulah maka kesadaran Jalan juga disebut sebagai kesadaran *jhāna* adiduniawi (*lokuttarajjhāna*).[247]

Yang dimaksud dengan adiduniawi (lokuttara) adalah menyeberangi dunia, melampaui dunia.[248] Ketika seseorang berhasil mengembangkan Jalan *sotāpatti* maka proses keluar dari *saṃsāra* untuk menuju ke pembebasan akhir (*niyyanika*) dan proses menghancurkan kelahiran kembali dimulai. Status

[245] *Nibbānaṃ patisavanato upagamanato, nibbānamahāsamuddaninnatāya sotasadisattā vā ''soto'ti vuccati ariyo aṭṭhaṅgiko maggo.* (Vibhv)

[246] *Nibbānaṃ maggeti, nibbānatthikehi vā maggīyati, kilese mārento gacchatīti vā maggo.* (Vibhv)

[247] Faktor-faktor *jhāna* seperti penempelan-awal, penempelan-terus-menerus dan lain-lain muncul bersama dengan kesadaran Jalan.

[248] *Lokaṃ taratīti, lokuttaraṃ lokaṃ uttaratīti lokuttaraṃ.* (DhsA 214)

dia berubah, tidak lagi menjadi seorang *puthujjana* tetapi dia adalah seorang yang suci (*ariya*) yang sudah bisa dipastikan mencapai *Nibbāna* maksimal tujuh kelahiran lagi.

MENGHANCURKAN SIKLUS KELAHIRAN DAN KEMATIAN

Kesadaran *jhāna* adiduniawi meninggalkan dunia atau *saṃsāra* sebagai akibat pemahaman yang benar dan akurat (*parijānanto*) tentang Empat Kebenaran Mulia. Hal ini tentu saja berbeda dengan kesadaran baik di tiga tingkatan (*tebhūmakakusala*), yaitu kesadaran baik *mahaggata* dan juga kesadaran *mahākusala* yang menumpuk serta menambah kelahiran dan kematian—memperpanjang *saṃsāra*. Seperti halnya seseorang yang telah membangun benteng yang sangat tinggi, kemudian ada orang lain yang datang dengan membawa godam dan menghancurkan benteng tersebut. Demikianlah kemampuan kesadaran Jalan yang bisa menghancurkan dan memutuskan rantai kelahiran-dan-kematian yang telah dibangun dan dikumpulkan oleh kesadaran baik di tiga tingkatan.

Sedemikian hebatnya dampak dari kemunculan kesadaran Jalan. Potensi kelahiran-kembali yang telah ditimbun oleh *kamma-kamma* di masa lampau tentu sudah tidak terhitung jumlahnya. Akan tetapi pada saat seseorang mencapai Jalan *sotāpatti* maka jumlah kelahiran-kembali yang akan dialami olehnya menurun dengan sangat drastis. Dia hanya akan mengalami kelahiran kembali maksimal tujuh kali sebelum akhirnya keluar dari *saṃsāra* untuk mencapai *Nibbāna*! Bayangkan, berapa banyak *kamma* produktif yang dihancurkan oleh kesadaran Jalan *sotāpatti*? Banyak sekali!

Lalu apa sebenarnya yang dilakukan oleh kesadaran Jalan *sotāpatti* sehingga menghasilkan dampak yang sedemikian hebat? Jalan *sotāpatti* meninggalkan, menghancurkan atau memusnahkan pandangan-salah yaitu 62 pandangan-salah. Tidak hanya itu, Jalan *sotāpatti* juga menghancurkan pandangan-salah tentang identitas-diri, keraguan, pelekatan terhadap ritus dan ritual, dan kotoran-kotoran batin yang mempunyai kekuatan untuk memproduksi kelahiran di empat alam *apāya*. Inilah kehebatan dari Jalan *sotāpatti*!

Indria spiritual *saya akan memahami dhamma yang tidak diketahui* (*anaññātaññassāmītindriya*) yang muncul bersama dengan kesadaran Jalan *sotāpatti* adalah indria yang muncul untuk mengetahui jalan-tanpa-kematian atau Empat Kebenaran Mulia. Pengetahuan tersebut muncul untuk pertama kalinya—sejak awal *saṃsāra*—di kesinambungan arus batin *yogī*.

Walaupun pada saat kemunculan Jalan telah dipahami secara menyeluruh tetapi tetap saja Empat Kebenaran Mulia diberi nama *yang tidak diketahui*. Kitab komentar memberi perumpamaan berikut. Seperti halnya seseorang yang baru pertama kali tiba di tempat yang tidak pernah dikunjungi sebelumnya akan berkata, "*Saya baru sekali ini ke sini.*" Demikian pula halnya dengan indria yang mengendalikan proses realisasi untuk pertama kalinya, walaupun Empat Kebenaran Mulia telah dipahami tetapi tetap saja diberi istilah sebagai *yang tidak diketahui.*

Sebelum kemunculan kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus, *Nibbāna* tidak terlihat (*adiṭṭha*) oleh mata

kebijaksanaan (*paññācakkhu*). Jadi, realisasi *Nibbāna* untuk pertama kalinya terjadi pada momen kemunculan kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus. Realisasi ini berdampak kepada hancurnya kehendak (*cetanā*) untuk melakukan ucapan-salah, perbuatan-salah dan penghidupan-salah. Ketiganya, bersama dengan lima faktor Jalan Mulia yang lain, melengkapi keseluruhan faktor Jalan Mulia Berunsur Delapan yang muncul bersama dengan kesadaran adiduniawi. Sejak kemunculan kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus maka kecenderungan untuk melanggar lima *sīla* tidak akan pernah muncul lagi.

BERKEMBANGNYA RASA JIJIK (*NIBBIDĀ*) TERHADAP LIMA AGREGAT YANG MENJADI OBJEK PELEKATAN

Realisasi *Nibbāna* adalah hasil dari perkembangan kebijaksanaan yang telah memahami tiga karakteristik umum dari batin-dan-jasmani yaitu *anicca*, *dukkha* dan *anatta*. Seperti halnya seorang *bhikkhu* yang kehilangan rasa tertariknya terhadap mangkuk makanannya pada saat dia melihat mangkuk tersebut berlubang. Demikianlah *yogī* yang telah memahami *anicca*, *dukkha* dan *anatta* akan kehilangan rasa tertarik terhadap segala sesuatu yang terkondisi.

Dengan munculnya kesadaran Jalan *sotāpatti* maka *yogī* telah melampaui lima agregat yang menjadi objek pelekatan karena dia telah memahami bahwa segala sesuatu yang mempunyai ciri muncul maka mereka juga mempunyai ciri lenyap. Mengetahui ciri tersebut seorang *yogī* merasakan jijik terhadap lima agregat. Seperti halnya seseorang yang sedang kelaparan mendapatkan makanan pemberian dari orang lain.

Walaupun makanan tersebut sangat lezat tetapi tanpa diketahuinya sesungguhnya terdapat kotoran binatang di tengah-tengah mangkuk. Pada saat melihat makanan tersebut dari kejauhan dia sangat gembira. Akan tetapi ketika hendak mengambil makanan dengan tangannya dia melihat kotoran binatang di dalam mangkuk tersebut dan dia pun berteriak, "*Apa ini?! Menjijikkan sekali! Saya tidak mau makan!*" Dia pun kemudian menjauhi makanan tersebut. Demikian pula halnya yang terjadi dengan seorang *yogī* yang telah melihat karakteristik umum dari batin-dan-jasmani. Kegembiraan yang muncul pada saat melihat makanan yang lezat adalah perumpamaan untuk *yogī* atau manusia awam yang masih mencengkeram dan melekat pada lima agregat, "*Saya adalah lima agregat; lima agregat adalah milikku!*" Melihat kotoran binatang di dalam mangkuk adalah perumpamaan untuk seorang *yogī* yang telah melihat tiga karakteristik umum dari fenomena batin-dan-jasmani yang terkondisi. Rasa jijik terhadap makanan tersebut adalah perumpamaan untuk seorang *yogī* yang sudah mengembangkan kebijaksanaan melalui penglihatan langsung di dalam meditasi *vipassanā*-nya bahwa apa pun yang muncul pasti akan lenyap! Realisasi tersebut membawa kepada kemunculan keadaan tanpa-nafsu (*virāga*) melalui kemunculan Jalan (*magga*) yang membuatnya menjadi seorang *sotāpanna*.

MENGHANCURKAN LIMA KESADARAN YANG TIDAK BAIK

Kemunculan kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus menghancurkan lima kesadaran yang tidak-baik, yaitu empat kesadaran yang berasosiasi dengan pandangan-salah dan satu kesadaran yang berasosiasi dengan keraguan. Dengan

kehancurannya maka lima kesadaran tersebut tidak akan pernah bisa muncul lagi di antara enam objek indriawi. Hal ini terjadi karena jalur kemunculan dari kesadaran tersebut telah dihancurkan.

Kitab komentar dari *Dhammasaṅganī* menyebutkan kehancuran lima kotoran batin—tiga belenggu, tendensi-laten yang dinamakan pandangan-salah (*ditthānusaya*) dan tendensi-laten yang dinamakan keraguan (*vicikicchānusaya*)—sebagai dampak kemunculan kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus. Dengan kemunculan Jalan Yang Sedang Memasuki Arus maka proses agregat yang merupakan buah dari *kamma-kamma* tertentu menjadi putus sehingga semua agregat yang mempunyai potensi untuk muncul di empat alam *apāya* dan juga di kelahiran kedelapan dan seterusnya tidak akan bisa muncul lagi.

KESADARAN BUAH YANG SEDANG MEMASUKI ARUS (*SOTĀPATTI*)

Kesadaran Buah *sotāpatti* adalah kesadaran yang merupakan hasil atau buah dari kesadaran Jalan *sotāpatti*. Dengan kemunculan Buah *sotāpatti* maka seseorang telah mencapai tingkat pencerahan yang pertama (*paṭhamabhūmi*).

Pada saat Buah *sotāpatti* muncul maka pandangan-salah dan lain-lain telah dihancurkan. Buah *sotāpatti* adalah buah pertama dari kehidupan sebagai pertapa (*sāmaññaphala*) dan untuk itu dia disebut sebagai seorang *pemenang*. Inilah mengapa kadang kita mendapatkan istilah *pemenang-arus* sebagai pengganti Yang Sedang Memasuki Arus.

TUJUH FAKTOR PENCERAHAN

Murid suci (*ariyasāvaka*) menjadi tercerahkan karena efek dari keselarasan tujuh *dhamma*, yaitu perhatian-penuh, investigasi *terhadap dhamma*, energi, kegembiraan, ketenteraman, konsentrasi dan ketenangan.[249] Ketujuhnya muncul bersama dengan Jalan dan Buah. Apa yang disebut sebagai pencerahan (*bodhi*) pada hakikatnya adalah keselarasan dari tujuh *dhamma* tersebut di atas.

Yang disebut sebagai murid suci adalah mereka yang sudah tercerahkan dan *telah bangun tidur dari arus kesinambungan kilesa* (*kilesasantānaniddāya uṭṭhahati*) atau telah menembus Empat Kebenaran Mulia (*cattāri vā ariyasaccāni paṭivijjhati*), atau telah merealisasi *Nibbāna* (*nibbānameva vā sacchikaroti*). Karena tujuh *dhamma* tersebut adalah bagian yang sangat penting dalam pencapaian pencerahan maka ketujuhnya disebut sebagai faktor-faktor pencerahan (*bojjhaṅga*).

JALAN ADALAH *DHAMMA* YANG LANGSUNG MEMBERIKAN BUAH

Sama seperti Jalan maka Buah juga menghancurkan kelahiran-dan-kematian yang sudah dikumpulkan dan disimpan oleh kesadaran baik di tiga tingkatan. Akan tetapi, tidak seperti aktivitas yang muncul melalui kesadaran-baik di tiga tingkatan yang tidak bisa memunculkan buahnya seketika, kesadaran-baik adiduniawi mempunyai kemampuan untuk memunculkan

[249] *Sati, dhammavicaya, vīriya, pīti, passaddhi, samādhi* dan *upekkhā.*

buahnya seketika. Dengan kata lain, momen untuk melakukan perbuatan yang dilakukan oleh kesadaran baik di tiga tingkatan berbeda dengan momen untuk menikmati buahnya.

Akan tetapi, di tingkat adiduniawi sebelum lima daya spiritual (*pañcindriya*)—keyakinan, energi, perhatian-penuh, konsentrasi dan kebijaksanaan—yang muncul di kesadaran Jalan menjadi *reda* kembali, kesadaran Buah telah muncul seketika setelah kesadaran Jalan lenyap. Lebih jauh lagi, kemunculan Buah tidak pernah gagal dan tidak ada yang bisa menghalanginya.

Seperti halnya efek hawa panas dari nyala api yang sangat kecil akan habis bersamaan dengan padamnya api tersebut. Demikian pula dengan efek dari *kamma* baik di tiga tingkatan yang tidak bisa dirasakan pada saat kesadaran baiknya telah lenyap. Akan tetapi, ketika api unggun yang sangat besar menyala maka hawa panas yang ditimbulkannya tidak akan hilang bahkan pada saat api unggun tersebut telah padam. Demikianlah, efek dari kesadaran Jalan—munculnya kesadaran Buah—langsung dan masih bisa dirasakan bahkan setelah kelenyapannya.[250]

Sejak munculnya kesadaran buah *sotāpatti* hingga satu momen kesadaran sebelum kemunculan kesadaran Jalan Yang Kembali Sekali Lagi (*sakadāgāmī*), seseorang dikatakan telah menjadi Yang Telah Memasuki Arus; atau disebut sebagai makhluk buah Yang Sedang Memasuki Arus (*sotāpattiphala puggala*) atau seorang *sotāpanna*. Keyakinan seorang *sotāpanna* terhadap *Tiratana* sangat kukuh dan tidak goyah lagi dan inilah alasannya mengapa seorang *sotāpanna* tidak akan pernah berpindah keyakinan lagi hingga dia mencapai *Nibbāna*.

[250] DhsA 291.

TIGA JENIS *SOTĀPANNA*

(a) *Sattakkhattuparama* yaitu *sotāpanna* yang akan lahir lagi maksimal tujuh kali di alam manusia dan alam surga.

(b) *Kolaṅkola* yaitu *sotāpanna* yang lahir di keluarga-keluarga yang baik dua atau tiga kali lagi sebelum akhirnya mencapai *Nibbāna*.

(c) *Ekabījī* yaitu *sotāpanna* yang akan lahir satu kali lagi dan setelah itu mencapai *Nibbāna*.

KESADARAN JALAN YANG KEMBALI SEKALI LAGI DAN KESADARAN BUAH YANG KEMBALI SEKALI LAGI

Dia yang kembali sekali lagi (sakadāgāmī) adalah (makhluk suci) yang kembali ke alam manusia ini melalui cara penyambung-kelahiran-kembali sekali saja.[251] *Vibhāvinī ṭīkā* menjelaskan definisi di atas dengan sangat hati-hati sekali dan ada baiknya kita perhatikan dengan baik supaya tidak keliru memahami arti yang kembali sekali lagi.

Definisi *sakadāgāmī* di atas bisa ditafsirkan menjadi lima:

1) Setelah mencapai Jalan Yang Kembali Sekali Lagi di alam manusia, kemudian dia meninggal dunia dan lahir kembali di alam manusia lagi untuk mencapai *Nibbāna*-lengkap atau pembebasan akhir (*parinibbāyī*);
2) Setelah mencapai Jalan Yang Kembali Sekali Lagi di alam lain (alam surga), dia meninggal dunia dan lahir kembali di alam lain untuk mencapai pembebasan akhir;

[251] *Sakiṃ ekavāraṃ paṭisandhivasena imaṃ manussalokaṃ āgacchatīti sakadāgāmī. (Vibhv)*

3) Setelah mencapai Jalan Yang Kembali Sekali Lagi di sini, dia meninggal dunia dan lahir di alam lain untuk mencapai pembebasan akhir di sana;
4) Setelah mencapai Jalan Yang Kembali Sekali Lagi di alam lain, dia meninggal dunia dan lahir di alam manusia untuk mencapai pembebasan akhir di sini; dan
5) Setelah mencapai Jalan Yang Kembali Sekali Lagi di sini, dia meninggal dunia dan lahir di alam surga, kemudian dari alam surga dia lahir di alam manusia untuk mencapai pembebasan akhir di sini.

Dari lima kemungkinan penafsiran di atas, *Vibhāvinī* menjelaskan bahwa definisi *sakadāgāmī* hanya berlaku untuk yang kelima; yaitu seseorang menjadi yang kembali sekali lagi di alam manusia, kemudian meninggal dunia dan lahir di surga; setelah kehidupannya di surga habis dia lahir di alam manusia sekali lagi untuk kemudian menjadi seorang *arahanta* dan setelah itu keluar dari *saṃsāra*.

Di dalam buku komentarnya terhadap *Abhidhammatthasaṅgaha,* Ledi Sayadaw,[252] seorang *bhikkhu* dan *master Abhidhamma* yang sangat terkenal dari Myanmar, menolak pendapat *Vibhāviṇi Ṭīkā* tersebut. Menurut beliau, setelah menjadi *sakadāgāmī* di alam manusia, dia bisa lahir di alam brahma untuk satu kehidupan saja dan kemudian turun lagi dengan jalan kelahiran-kembali baik di alam manusia maupun di alam surga untuk kemudian mencapai tingkat kesucian *arahanta* di alam tersebut. Demikianlah pendapat Ledi Sayadaw yang bagus sebagai tambahan referensi kita; walaupun pendapat tersebut tidak populer dan ditentang oleh sayadaw-sayadaw yang lain.

[252] Lahir pada tahun 1846 di Burma (Myanmar) bagian Utara.

Kesadaran yang berasosiasi dengan Jalan dan Buah *sakadāgāmī* masing-masing disebut sebagai kesadaran Jalan *sakadāgāmī* dan kesadaran Buah *sakadāgāmī*. Kesadaran Buah *sakadāgāmī* adalah kesadaran yang merupakan hasil atau buah dari kesadaran Jalan *sakadāgāmī*. Istilah yang kembali sekali lagi atau *sakadāgāmī*—makhluk buah *sakadāgāmī* (*sakadāgāmīphala puggala*)—hanya diperuntukkan bagi mereka yang telah mencapai Buah *sakadāgāmī* hingga kemunculan Jalan Yang Tidak Kembali Lagi (*anāgāmī*).

Jadi, *sakadāgāmī* adalah sebutan untuk mereka yang telah mencapai Tingkat Pencerahan yang Kedua (*dutiyabhūmi*); disebut demikian karena pencapaian ini muncul setelah yang pertama atau setelah pencapaian *sotāpatti*.

TOLOK UKUR MELEMAHNYA KOTORAN BATIN

Walaupun tidak menghancurkan kotoran batin apa pun tetapi kemunculan kesadaran Jalan *sakadāgāmī* berdampak pada melemahnya (*tanubhāva*) kekuatan hasrat indriawi (*kāmarāga*) dan kebencian (*paṭigha*).[253]

Tolok ukur dari melemahnya kotoran batin tersebut bisa dilihat dalam dua hal di bawah ini.[254]

(a) Kemunculan spontan (*adhiccupatti*).

Arus kesadaran seorang *sakadāgāmī* tidak lagi spontan memunculkan kotoran-kotoran batin seperti sebagian besar makhluk yang masih mengikuti siklus kelahiran-

[253] Dhs §362.
[254] DhsA 239.

dan-kematian (*vaṭṭānusārimahājana*). Frekuensi kemunculan kotoran batin menjadi jauh berkurang. Apabila sebelum mencapai tingkat kesucian dia terbiasa memunculkan kotoran batin setiap hari maka kali ini kotoran batin tersebut hanya muncul satu tahun sekali.

(b) Kelembutan ledakan kotoran-kotoran batin (*pariyuṭṭhānamandatā*).

Kualitas batin seorang *sakadāgāmī* jauh lebih lembut dibandingkan dengan kualitas batin seorang *puthujjana* dan bahkan juga seorang *sotāpanna*. Memang mereka masih mempunyai banyak kotoran batin, tetapi apabila kotoran batin yang belum bisa dihancurkan oleh Jalan *sakadāgāmī* muncul maka kotoran batin tersebut tidak menghancurkan, meluas, menutupi hati, membuat gelap mata dan kebingungan[255] seperti yang terjadi pada mereka yang masih mengikuti siklus kelahiran-dan-kematian.

Demikianlah proses alamiah yang terjadi pada seseorang yang telah mencapai tingkat kesucian. Kotoran-kotoran batin yang telah dihancurkan oleh dua Jalan menjadi sangat lemah dan tipis (*tanuka*) seperti kumpulan awan dan sayap seekor lalat (*abbhapaṭalaṃ viya makkhikāpattaṃ viya ca*).

Berkaitan dengan hal tersebut *Dhammasaṅgaṇī aṭṭhakathā* menyampaikan beberapa pendapat para sesepuh (*thera*). Pada saat kotoran batin muncul di rangkaian kesadaran *sakadāgāmī* maka kemunculannya bersifat *kuat* dan

[255] *Maddantā pharantā chādentā andhakāraṃ karontā nuppajjanti.*

tebal—walaupun sangat jarang muncul. Argumen yang diajukan oleh para sesepuh merujuk kepada kenyataan bahwa *sakadāgāmī* masih bisa berkeluarga dan mempunyai anak.

Pendapat tersebut dibantah oleh para Guru *aṭṭhakathā.* Mempunyai anak adalah produk dari bekerjanya fungsi-fungsi dari anggota tubuh. Walaupun demikian tetap saja kotoran batin seorang *sakadāgāmī* sangatlah lemah. Jadi meskipun seorang *sakadāgāmī* masih bisa menjalani kehidupan rumah tangga dan mempunyai anak bukan berarti hal ini menandakan bahwa kotoran batin dia masih kuat dan tebal.

MENGHANCURKAN KUALITAS KESADARAN YANG KASAR

Jalan *sakadāgāmī* menghancurkan enam kualitas kesadaran, yaitu empat kesadaran yang tidak berasosiasi dengan pandangan-salah yang kasar dan dua kesadaran yang disertai dengan antipati yang kasar. Enam kesadaran tersebut tidak dilenyapkan total melainkan hanya sebagian saja. Kualitas-kualitas yang kasar dari enam kesadaran tersebut sudah tidak bisa muncul lagi di arus kesadaran seorang *sakadāgāmī*.

Dengan kemunculan Jalan *sakadāgāmī* maka proses kesinambungan batin-dan-jasmani hanya akan berlangsung untuk maksimal dua kelahiran lagi. Berkurangnya proses tersebut—dari tujuh kelahiran menjadi dua kelahiran—disebabkan oleh hancurnya empat kotoran batin, yaitu belenggu yang dinamakan nafsu-indriawi yang kasar, belenggu yang dinamakan antipati yang kasar (*oḷārika kāmarāgapaṭighasaṃyojana*), tendensi-laten yang dinamakan nafsu-indriawi yang kasar (*oḷārika kāmarāgānusaya*) dan

tendensi-laten yang dinamakan antipati yang kasar (*oḷārika paṭighānusaya*). Dengan hancurnya kotoran-kotoran batin tersebut maka proses agregat yang merupakan buah dari *kamma* tertentu pun hancur. Dengan demikian agregat yang mempunyai potensi untuk muncul di kelahiran ketiga hingga ketujuh tidak akan muncul lagi.

Apabila Jalan *sotāpatti* membawa seseorang keluar dari kelahiran di empat alam *apāya*, maka Jalan *sakadāgāmī* membawa seseorang keluar dari kelahiran di satu bagian alam surga (*sugatikāmabhavekadesa*)—seandainya pun lahir di surga maka dia tidak akan lahir di lingkungan para dewa yang masih mengejar kenikmatan-kenikmatan pancaindra.

KESADARAN JALAN YANG TIDAK KEMBALI LAGI DAN KESADARAN BUAH YANG TIDAK KEMBALI LAGI (*ANĀGĀMĪ*)

Yang dinamakan sebagai yang tidak kembali lagi (*anāgāmī*) adalah dia yang tidak kembali lagi—dengan cara kelahiran kembali—ke alam-alam indriawi, yaitu alam manusia dan enam alam surga lingkup-indriawi. Apabila seorang manusia mencapai Jalan dan Buah *anāgāmī* di kehidupan ini dan kemudian tidak mencapai tingkat kesucian yang lebih tinggi lagi maka setelah meninggal dunia dia akan lahir di alam brahma. Dia tidak akan pernah kembali lagi—melalui kelahiran kembali—ke alam-alam indriawi dan akan mencapai Jalan dan Buah Ke-*arahanta*-an di sana. Walaupun sebagai brahma, dia sesekali masih bisa turun ke bumi manusia, misalnya untuk menemui Buddha dan lain-lain.

Jalan *anāgāmī* adalah jalan untuk orang tersebut. Kesadaran yang berasosiasi dengan Jalan *anāgāmī* disebut

sebagai kesadaran Jalan *anāgāmī*. Kesadaran yang merupakan hasil atau buah dari Jalan *anāgāmī* disebut sebagai kesadaran Buah *anāgāmī*. *Anāgāmī* adalah sebutan untuk seseorang yang telah memiliki buah *anāgāmī*. Dengan demikian, sejak kemunculan Buah *anāgāmī* hingga kemunculan Jalan Ke-*arahanta*-an maka dia disebut sebagai seorang *anāgāmī* atau makhluk buah *anāgāmī* (*anāgāmīphala puggala*). Istilah makhluk buah *anāgāmī* diberikan untuk membedakannya dengan makhluk Jalan *anāgāmī* yang mempunyai masa kehidupan hanya satu momen kesadaran saja.[256]

Jalan *anāgāmī* melenyapkan enam kualitas kesadaran yang masih tertinggal di batin *sakadāgāmī*, yaitu empat kesadaran yang tidak berasosiasi dengan pandangan-salah yang lembut dan dua kesadaran yang disertai dengan antipati yang lembut. Seorang *anāgāmī* tidak akan bisa melanggar delapan *sīla* dan tidak akan bisa menikmati kehidupan rumah tangga lagi. Hal ini terjadi akibat telah hancurnya empat kotoran batin yang tersisa, yaitu belenggu yang dinamakan nafsu-indriawi, belenggu yang dinamakan antipati yang tersisa, tendensi-laten yang dinamakan nafsu indriawi dan tendensi-laten yang dinamakan antipati.

Dengan kehancuran kesadaran yang mengakumulasi kamma oleh pengetahuan Jalan anāgāmī, maka batin-dan-jasmani apa pun yang bisa muncul di dua kehidupan di elemen indriawi, kecuali satu,—mereka—lenyap, padam dan hilang.[257] Dengan kata lain, proses agregat yang merupakan buah dari *kamma-kamma* tertentu terputus sehingga tidak akan muncul lagi di kelahiran yang kedua. Dengan munculnya Jalan *anāgāmī*

[256] Makhluk-makhluk Jalan yang lain—yang sedang memasuki-arus, yang kembali sekali lagi dan Ke-*arahanta*-an—juga mempunyai masa kehidupan satu momen kesadaran.

[257] *Anāgāmimaggañāṇena abhisaṅkhāraviññāṇassa nirodhena ekaṃ bhavaṃ ṭhapetvā kāmadhātuyā dvīsu bhavesu ye uppajjeyyuṃ, nāmañca rūpañca etthete nirujjhanti vūpasamanti atthaṃ gacchanti paṭippassambhanti*. (DhsA 236)

maka dua kesadaran yang tidak-baik yaitu dua *dosamūlacitta* lenyap. Dengan demikian di arus batin seorang *anāgāmī*, tujuh kesadaran yang tidak baik telah hancur.

Tabel I.14
Penghancuran *Kilesa* dan *Saṃyojana* oleh *Maggacitta*

Kesadaran Jalan	Kesadaran yang Dihancurkan	*Kilesa*	Belenggu
Yang Sedang Memasuki Arus	*Diṭṭhisampayutta* (4) *Vicikicchāsampayutta* (1)	*Diṭṭhi* *Vicikicchā* *Kilesa* kasar *(apāya)*	*Sakkāyadiṭṭhi* *Vicikicchā* *Sīlabbataparāmāsa*
Yang Kembali Sekali Lagi	Melemahkan lebih lanjut	Melemahkan lebih lanjut	Melemahkan lebih lanjut
Yang Tidak Kembali Lagi	*Lobhamūla* (*kāmaraga*) *Dosamūla*	*Lobha* (*kāmaraga*) *Dosa*	*Kāmaraga* *Byāpāda*
Ke-*arahanta*-an	*Lobhamūla* (*rūpa* & *arūparaga*) *Uddhaccasampayutta*	*Lobha* (*rūpa* & *arūparaga*) *Moha* *Māna* *Thīna* *Uddhacca* *Ahirika* dan *Anottappa*	*Rūparaga* *Arūparaga* *Māna* *Uddhacca* *Avijjā*

KESADARAN JALAN KE-*ARAHANTA*-AN DAN KESADARAN BUAH KE-*ARAHANTA*-AN

*Arahant*a adalah seseorang yang pantas mendapatkan persembahan spesial atau persembahan yang paling baik. Dia adalah seseorang yang yang telah menghancurkan musuh-musuhnya, yaitu kotoran batinnya sendiri. Definisi yang lain adalah, disebut sebagai *arahanta* karena kotoran batin yang merupakan jari-jari roda *saṃsāra* telah dihancurkan. Inilah tiga definisi *arahanta*.

Keadaan untuk makhluk seperti itu disebut sebagai *Ke-arahanta-an* atau ke-*arahanta*-an. Kesadaran yang berasosiasi dengannya disebut sebagai kesadaran Jalan *Ke-arahanta-an*. Kesadaran yang merupakan hasil atau buah dari kesadaran Jalan *Ke-arahanta-an* disebut sebagai kesadaran Buah *Ke-arahanta-an*. Mereka yang mempunyai Buah *Ke-arahanta-an* (*arahattaphala puggala*) disebut sebagai *arahanta*.

MEMUTUS KESINAMBUNGAN AGREGAT SECARA TOTAL

Jalan Ke-*arahanta*-an menghancurkan lima belenggu dan sekaligus melenyapkan lima kesadaran tidak-baik yang masih tersisa, yaitu empat yang tidak berasosiasi dengan pandangan-salah dan satu yang disertai dengan kebingungan. Tanpa kemunculan jalan Ke-*arahanta*-an maka proses batin-dan-jasmani akan berlanjut di alam brahma materi-halus maupun brahma nonmateri. Akan tetapi karena kemunculan Jalan Ke-*arahanta*-an menghancurkan delapan kotoran batin—yaitu nafsu terhadap kehidupan di Bumi Materi-Halus, nafsu terhadap kehidupan di Bumi Nonmateri, kesombongan, kebingungan, ketidaktahuan,[258] tendensi-laten yang dinamakan kesombongan dan tendensi-laten yang dinamakan nafsu terhadap kehidupan[259]—maka proses batin-dan-jasmani tidak akan berlanjut lagi ke kehidupan berikutnya.

Dengan kehancuran kesadaran yang mengakumulasi kamma oleh pengetahuan jalan Ke-arahanta-an, maka batin-dan-jasmani apa pun yang bisa muncul di elemen materi-halus atau elemen nonmateri—mereka—lenyap, padam dan hilang.[260] Dengan kata lain, Jalan Ke-*arahanta*-an memutus semua kesinambungan agregat yang merupakan hasil dari *kamma.* Semua rangkaian batin-dan-jasmani yang mempunyai potensi untuk muncul di bumi brahma materi-halus dan brahma nonmateri lenyap, hancur dan tidak akan muncul lagi. Bagi seorang *arahanta*, kehidupannya yang sekarang adalah kehidupan yang terakhir. Sudah tidak ada lagi keadaan yang lebih baik daripada pencapaian tingkat kesucian *Ke-arahanta-an*.

[258] Kelima belenggu ini disebut sebagai belenggu-atas (*uddhambhāgiyasaṃyojana*) karena membelenggu makhluk ke alam atas, yaitu alam brahma materi-halus dan alam brahma nonmateri.

[259] *Rūparāga, arūparāga, māna, uddhacca, avijjā, mānānusaya, bhavarāgānusaya.*

[260] *Arahattamaggañāṇena abhisaṅkhāraviññāṇassa nirodhena rūpadhātuyā vā arūpadhātuyā vā ye uppajjeyyuṃ, nāmañca rūpañca etthete nirujjhanti vūpasamanti atthaṃ gacchanti paṭippassambhanti.* (DhsA. 236)

Tabel I.15
89 Kesadaran Berdasarkan Jenisnya

Kesadaran	Jumlah Kesadaran Baik	Jumlah Kesadaran Tidak Baik	Tidak Tentu	
			Jumlah Kesadaran Resultan	Jumlah Kesadaran Fungsional
Lingkup-Indriawi	8	12	23	11
Lingkup Materi-Halus	5		5	5
Lingkup Nonmateri	4		4	4
Adiduniawi	4		4	-
Total	**21**	**12**	**36**	**20**

Tabel I.16
89 Kesadaran Berdasarkan Lingkupnya

Duniawi 81															**Adi-Duniawi 8**	
Lingkup-Indriawi 54									**Yang Lebih Tinggi 27**							
Tidak Baik 12			**Tanpa Akar 18**			**Indah 24**			**Lingkup Materi-Halus 15**			**Lingkup Nonmateri 12**				
Berakar pada keserakahan	Berakar pada kebencian	Berakar pada delusi	Resultan tidak baik	Resultan baik tanpa akar	Fungsional tanpa akar	Baik	Resultan	Fungsional	Baik	Resultan	Fungsional	Baik	Resultan	Fungsional	Jalan	Buah
8	**2**	**2**	**7**	**8**	**3**	**8**	**8**	**8**	**5**	**5**	**5**	**4**	**4**	**4**	**4**	**4**

CATATAN:
Citta Tak Indah : 12 Tidak Baik + 18 Tanpa Akar = 30 *Citta*
Citta Indah : sisanya = 59 atau 91 *Citta*

Penutup

✤ 33. Iccevaṃ sabbathāpi aṭṭha
lokuttarakusalavipākacittāni samattāni.

✤ 34. Catumaggappabhedena, catudhā kusalaṃ tathā.
Pākaṃ tassa phalattāti, aṭṭhadhānuttaraṃ mataṃ.

33. Demikianlah akhir dari semua delapan kesadaran adiduniawi baik dan resultan lengkap dengan semua aspeknya.
34. Jadi, kesadaran baik ada empat macam, yang dibedakan berdasarkan empat Jalan. Resultan-resultan adalah buah-buahnya. Dengan demikian, yang tidak terlampaui dipahami ada delapan.

Penjelasan untuk ✤ 33-34

KESADARAN adiduniawi adalah kesadaran yang melampaui dunia yang terbentuk oleh lima agregat yang menjadi objek pelekatan. Kesadaran ini membawa makhluk keluar dari siklus kelahiran-dan-kematian untuk kemudian mencapai *Nibbāna*.

Kesadaran adiduniawi dibagi menjadi dua jenis, yaitu kesadaran yang baik dan kesadaran resultan. Kesadaran ini mengambil realitas yang tidak terkondisi (*Nibbāna*) sebagai objeknya.

Kesadaran adiduniawi juga mempunyai nama lain yaitu kesadaran yang tidak tertandingi karena tidak ada jenis kesadaran lain yang mampu menandingi superioritasnya dalam menghancurkan dan menghentikan semua jenis penderitaan. Tiap-tiap jenis kesadaran yang tidak tertandingi terdiri dari empat kesadaran yang mempunyai fungsinya masing-masing seperti yang telah dijelaskan pada saat kita membahas kesadaran Jalan dan Buah. Kesadaran ini adalah kesadaran pencerahan bagi mereka yang bermeditasi *vipassanā*-kering (tanpa menggunakan *jhāna* sebagai landasan).

IKHTISAR PENGHITUNGAN KESADARAN
(*Cittāgaṇanasaṅgaha*)

✤ 35. *Dvādasākusalānevaṃ, kusalānekavīsati.*
Chattiṃseva vipākāni, kriyacittāni vīsati.
✤ 36. *Catupaññāsadhā kāme, rūpe pannarasīraye.*
Cittāni dvādasāruppe, aṭṭhadhānuttare tathā.
✤ 37. *Itthamekūnanavutipabhedaṃ pana mānasaṃ.*
Ekavīsasataṃ vātha, vibhajanti vicakkhaṇā.

35.Demikianlah, dua belas kesadaran yang tidak baik, dua puluh satu yang baik. Resultan berjumlah tiga puluh enam, fungsional dua puluh.
36. Lima puluh empat di indriawi, di materi-halus lima belas. Kesadaran di nonmateri dua belas, di yang tidak tertandingi delapan.
37.Selanjutnya, dengan cara tersebut, terdapat delapan puluh sembilan variasi kesadaran. Para bijaksana menganalisisnya dengan mengembangkannya menjadi seratus dua puluh satu.

Penjelasan ✤ 35-37

DI BAGIAN ini Ācariya Anuruddha merangkum jumlah kesadaran untuk tiap-tiap jenis kesadaran. Setelah itu beliau mengelompokkan kesadaran berdasarkan empat tingkatan, yaitu tingkat atau lingkup indriawi (*kāmabhūmi*), tingkat materi-halus (*rūpabhūmi*), tingkat nonmateri (*arūpabhūmi*) dan tingkat adiduniawi atau yang tidak tertandingi (*lokuttarabhūmi*). Jumlah tiap-tiap tingkat kesadaran adalah lima puluh empat, lima belas, dua belas dan delapan. Tingkat kesadaran yang keempat, bersama dengan *Nibbāna*, secara kolektif disebut sembilan *dhamma* adiduniawi (*navavidhalokuttaradhamma*).

Dari delapan puluh sembilan kesadaran yang telah diuraikan berdasarkan jenis dan tingkatannya, seorang arif bijaksana—yang mampu melihat fenomena dengan baik dan benar—menguraikannya lagi secara detail berdasarkan faktor-faktor *jhāna* yang muncul pada saat mencapai pencerahan menjadi seratus dua puluh satu kesadaran.

Penjelasan Angka-Angka Secara Detail

(Vitthāragaṇanā)

✤ 38. *Kathamekūnanavutividhaṃ cittaṃ ekavīsasataṃ hoti? Vitakkavicārapītisukhekaggatāsahitaṃ paṭhamajjhānasotāpattimaggacittaṃ, vicārapītisukhekaggatāsahitaṃ dutiyajjhānasotāpattimaggacittaṃ, pītisukhekaggatāsahitaṃ tatiyajjhānasotāpattimaggacittaṃ, sukhekaggatāsahitaṃ catutthajjhānasotāpattimaggacittaṃ, upekkhekaggatāsahitaṃ pañcamajjhānasotāpattimaggacittañceti imāni pañcapi sotāpattimaggacittāni nāma.*

✤ *39. Tathā sakadāgāmimaggānāgāmimaggārahattamaggacittañceti samavīsati maggacittāni.*

✤ *40. Tathā phalacittāni ceti samacattālīsa lokuttaracittāni bhavantīti.*

✤ *41. Jhānaṅgayogabhedena, katvekekantu pañcadhā. Vuccatānuttaraṃ cittaṃ, cattālīsavidhanti ca.*

✤ *42. Yathā ca rūpāvacaraṃ, gayhatānuttaraṃ tathā. Paṭhamādijhānabhede, āruppañcāpi pañcame. Ekādasavidhaṃ tasmā, paṭhamādikamīritaṃ;Jhānamekekamante tu, tevīsatividhaṃ bhave.*

✤ *43. Sattatiṃsavidhaṃ puññaṃ, dvipaññāsavidhaṃ tathā. Pākamiccāhu cittāni, ekavīsasataṃ budhā.*

38. Bagaimanakah kesadaran yang berjumlah delapan puluh sembilan menjadi seratus dua puluh satu?
(1) Kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus jhāna pertama disertai dengan penempelan-awal, penempelan-terus-menerus, kegembiraan, kebahagiaan dan kemanunggalan; (2) Kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus jhāna kedua disertai dengan penempelan-terus-menerus, kegembiraan, kebahagiaan dan kemanunggalan; (3) Kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus jhāna ketiga disertai dengan kegembiraan, kebahagiaan dan kemanunggalan; (4) Kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus jhāna keempat disertai dengan kebahagiaan dan kemanunggalan; (5) Kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus jhāna kelima disertai dengan ketenangan dan kemanunggalan. Inilah yang dinamakan lima Kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus.
39. Dengan cara yang sama untuk kesadaran Jalan Yang Kembali Sekali Lagi, Jalan Yang Tidak Kembali Lagi dan Jalan Ke-arahanta-an. Jadi kesadaran Jalan ada dua puluh.
40. Dan demikian juga dengan kesadaran Buah. Jadi kesadaran adiduniawi ada empat puluh.
41. Setelah menganalisis masing-masing menjadi lima yang dibedakan berdasarkan asosiasi dengan faktor jhāna-nya, kesadaran yang tidak terlampaui dikatakan menjadi empat puluh.
42. Dan seperti halnya dengan lingkup materi-halus, demikian juga dengan kesadaran yang tidak terlampaui yang dibedakan ke dalam jhāna pertama dan seterusnya. Kesadaran nonmateri [dimasukkan] ke dalam jhāna yang kelima. Oleh karena itu, dikatakan bahwa jhāna dimulai dari yang pertama berjumlah sebelas. Jhāna terakhir berjumlah dua puluh tiga.
43.Tiga puluh tujuh kesadaran baik, lima puluh dua kesadaran resultan, demikianlah seorang yang bijaksana menyatakannya menjadi seratus dua puluh satu.

Penjelasan untuk ✤ 38-43

DI SINI Ācariya Anuruddha menguraikan jenis-jenis kesadaran adiduniawi yang muncul pada saat seorang mencapai pencerahan dengan menggunakan *jhāna* sebagai dasar atau landasan *vipassanā*-nya. Dengan demikian, tiap-tiap kesadaran Jalan dan Buah diurai menjadi lima kesadaran berdasarkan faktor-faktor *jhāna*-nya.

Kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus yang berasosiasi dengan lima faktor *jhāna* disebut dengan kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus *jhāna* pertama; sementara yang berasosiasi dengan empat, tiga, dua, dan dua, berturut-urut disebut sebagai kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus *jhāna* kedua, kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus *jhāna* ketiga, kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus *jhāna* keempat dan kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus *jhāna* kelima. Dengan cara demikian kita mendapatkan lima kesadaran Jalan Yang Sedang Memasuki Arus yang berasosiasi dengan faktor *jhāna*.

Demikian pula dengan kesadaran Jalan *sakadāgāmī*, Jalan *anāgāmī* dan Jalan *Ke-arahanta-an* yang masing-masing dibedakan menjadi lima berdasarkan faktor-faktor *jhāna*-nya. Jadi, jumlah keseluruhan kesadaran Jalan menjadi dua puluh.

Dengan cara yang sama pula kita mendapatkan dua puluh kesadaran Buah. Dengan demikian maka jumlah keseluruhan kesadaran adiduniawi yang berasosiasi dengan *jhāna* menjadi empat puluh; dua puluh dari kesadaran Jalan dan dua puluh dari kesadaran Buah.

Tabel I.17
Empat Puluh Kesadaran Adi-Duniawi

Jhāna	JALAN				BUAH			
	Yang Sedang Memasuki Arus	Yang Kembali Sekali Lagi	Yang Tidak Kembali Lagi	Ke-*arahanta*-an	Yang Sedang Memasuki Arus	Yang Kembali Sekali Lagi	Yang Tidak Kembali Lagi	Ke-*arahanta*-an
1	{82}	{87}	{92}	{97}	{102}	{107}	{112}	{117}
2	{83}	{88}	{93}	{98}	{103}	{108}	{113}	{118}
3	{84}	{89}	{94}	{99}	{104}	{109}	{114}	{119}
4	{85}	{90}	{95}	{100}	{105}	{110}	{115}	{120}
5	{86}	{91}	{96}	{101}	{106}	{111}	{116}	{121}

TIGA VARIASI KESADARAN ADIDUNIAWI YANG BERASOSIASI DENGAN *JHĀNA*

1. Jhāna Sebagai Fondasi (*pādakajjhāna*)

Yang dimaksud dengan *jhāna* sebagai fondasi adalah *jhāna* yang dimanfaatkan oleh seorang *yogī* sebagai fondasi untuk bermeditasi *vipassanā* atau mengamati formasi-formasi tertentu (*pakiṇṇakasaṅkhāra*). Hal ini terjadi ketika *vipassanā* yang menuju ke *kebangkitan* Jalan adiduniawi (*vuṭṭhānagāminivipassanā*) terjadi pada seorang *yogī* yang mencapai *jhāna*—pertama atau yang lain—dan kemudian keluar dari *jhāna* tersebut untuk mengamati formasi-formasi (*saṅkhāra*). Apabila yang digunakan sebagai fondasi adalah *jhāna* pertama maka kesadaran Jalan yang muncul adalah kesadaran Jalan *jhāna* yang pertama. Apabila yang digunakan sebagai fondasi adalah *jhāna* yang kedua maka kesadaran Jalan yang muncul adalah kesadaran Jalan *jhāna* yang kedua. Demikian pula halnya dengan *jhāna-jhāna* yang lain. Jadi, disebut sebagai fondasi karena *jhāna* tersebut digunakan sebagai landasan untuk *vipassanā* yang menuju ke kebangkitan Jalan adiduniawi.

Di semua (Jalan tersebut) terdapat tujuh faktor pencerahan, delapan faktor Jalan, lima faktor jhāna.[261] Di sepanjang *vipassanā*-nya, kesadaran *yogī* bisa saja disertai dengan sukacita atau bisa juga dengan ketenangan. Akan tetapi pada saat telah bangkit dari netralitas-batin terhadap formasi-formasi (*saṅkhārupekkhā*) maka kesadaran Jalan—kecuali yang berasosiasi dengan *jhāna* yang kelima—selalu disertai dengan sukacita.[262]

Untuk Jalan yang muncul di arus kesadaran *yogī* yang memanfaatkan *jhāna* kedua, ketiga dan keempat (di metode lima *jhāna*) sebagai fondasi maka di kesadaran Jalan hanya terdapat tujuh faktor Jalan[263] (kecuali *vitakka*). Di semua Jalan tersebut terdapat faktor *jhāna* berturut-turut empat, tiga dan dua faktor. Lebih jauh lagi, Jalan yang muncul selalu disertai dengan sukacita.

Akan tetapi di *jhāna* yang keempat hanya terdapat enam faktor pencerahan (kecuali *pītisambhojjhaṅga*). Untuk Jalan yang muncul dengan *jhāna* kelima sebagai fondasi hanya terdapat dua faktor *jhāna*, enam faktor pencerahan (kecuali *pītisambhojjhaṅga*), tujuh faktor Jalan (kecuali *vitakka*). Lebih jauh lagi, Jalan yang muncul disertai dengan ketenangan. Hal yang sama juga berlaku untuk Jalan yang muncul setelah

[261] *Sabbesu satta bojjhaṅgāni aṭṭha maggaṅgāni pañca jhānaṅgāni honti.* (DhsA 228)

[262] Dalam hal ini sukacita yang identik dengan faktor *jhāna sukha* yang muncul di *jhāna* pertama.

[263] Nama lain untuk Jalan Mulia Berunsur Delapan. Di *jhāna* kedua dst tidak terdapat *vitakka* yang merupakan realitas hakiki untuk *sammāsaṅkappa* di dalam JMB8.

memanfaatkan *jhāna* nonmateri sebagai fondasi.

Kesimpulan dari semua penjelasan di atas adalah bahwa pencapaian *jhāna* yang dimanfaatkan sebagai fondasi sama dengan Jalan yang muncul sebagai hasil dari *vipassanā*-nya; seperti halnya warna kulit bunglon yang sama dengan warna tanah tempat dia berpijak.

2. *Jhāna* yang diamati (*sammasitajjhāna*)

Di variasi yang kedua, apabila *yogī* tidak menggunakan *jhāna* apa pun sebagai fondasi untuk *vipassanā*, dan sebagai gantinya dia mengamati faktor-faktor *jhāna*-nya maka Jalan yang muncul sebagai hasil dari *vipassanā* sama dengan *jhāna* yang diamati tersebut.

Penjelasannya adalah sebagai berikut. Seorang *yogī* masuk dan kemudian keluar dari *jhāna* kelima, kemudian dia bermeditasi *vipassanā* dengan mengamati karakteristik umum dari faktor-faktor *jhāna* yang kelima, yaitu *upekkhā* dan *ekaggatā*. Pada saat dia telah melewati netralitas-batin terhadap formasi-formasi dan kemudian akhirnya mencapai Jalan maka kesadaran Jalan yang muncul adalah sama dengan *jhāna* yang dia amati; yaitu, misalnya, kesadaran Jalan *sotāpatti jhāna* kelima atau kesadaran Jalan *sakadāgāmī jhāna* kelima dan lain-lain.

Untuk faktor-faktor pencerahan, faktor Jalan, faktor *jhāna* dan perasaan yang menyertai Jalan hendaknya dipahami seperti yang sudah dijelaskan pada saat kita membahas *jhāna* sebagai fondasi.

3. Harapan individu (*puggalajjhāsaya*)

Apabila seorang *yogī* mencapai salah satu *jhāna*, kemudian keluar dari *jhāna* tersebut untuk bermeditasi *vipassanā* mengamati faktor *jhāna* yang lain maka Jalan yang muncul adalah sesuai dengan *jhāna* yang dia harapkan atau inginkan. Inilah yang dimaksud dengan harapan individu.

Penjelasannya adalah sebagai berikut. Setelah mencapai *jhāna* kedua, seseorang keluar dari *jhāna* tersebut dan kemudian mengamati *jhāna* pertama yang berujung pada kemunculan Jalan *anāgāmī*. Maka, kesadaran Jalan yang muncul pada saat itu adalah sesuai dengan yang dia harapkan. Apabila sebelum kemunculan Jalan dia mengharapkan *jhāna* yang kedua maka Jalan yang muncul adalah Jalan *anāgāmī jhāna* yang kedua. Sebaliknya, apabila yang dia harapkan adalah *jhāna* yang pertama, maka Jalan yang muncul adalah Jalan *anāgāmī jhāna* yang pertama.

Dalam hal *yogī* tidak mengharapkan *jhāna* apa pun, apabila dia mengamati *jhāna* yang lebih tinggi maka Jalan yang muncul adalah sama dengan *jhāna* yang diamati. Sebaliknya, apabila dia mengamati *jhāna* yang lebih rendah maka Jalan yang muncul adalah sama dengan *jhāna* yang dia pakai sebagai fondasi.

Contoh berikut ini akan memperjelas apa yang disampaikan di paragraf di atas. Seseorang mencapai *jhāna* ketiga, setelah keluar dari *jhāna* tersebut dia bermeditasi *vipassanā* mengamati *jhāna* kedua. Kemudian kesadaran Jalan

muncul sebagai hasil dari *vipassanā*-nya. Oleh karena dia tidak mengharapkan *jhāna* apa pun maka yang muncul adalah Jalan yang berasosiasi dengan *jhāna* yang ketiga. Hal ini karena *jhāna* yang ketiga adalah fondasi untuk *vipassanā*. Sebaliknya, apabila setelah keluar dari *jhāna* ketiga dia mengamati *jhāna* yang keempat maka Jalan yang muncul adalah Jalan yang berasosiasi dengan *jhāna* yang keempat karena *jhāna* tersebut adalah *jhāna* yang diamati. Dari dua hal yang berbeda tersebut di atas, *jhāna* yang lebih tinggi yang selalu muncul berasosiasi dengan kesadaran Jalan. Hal ini karena *jhāna* yang lebih tinggi lebih kuat dibandingkan dengan *jhāna* yang lebih rendah.

MENGURAI KESADARAN MENJADI SERATUS DUA PULUH SATU

Ācariya Anuruddha mengelompokkan kesadaran yang berasosiasi dengan *jhāna* dengan menggabungkan *jhāna* duniawi dan *jhāna* adiduniawi. Kesadaran *jhāna* duniawi terdiri dari kesadaran *jhāna* materi-halus dan kesadaran *jhāna* nonmateri yang masing-masing berjumlah lima belas dan dua belas.

Kesadaran *jhāna* nonmateri dimasukkan ke dalam *jhāna* kelima karena mempunyai kesamaan faktor *jhāna*-nya, yaitu *upekkhā* dan *ekaggatā*. Apabila diurai berdasarkan faktor *jhāna* maka kita mendapatkan tiga kesadaran untuk tiap-tiap kesadaran *jhāna* pertama, kedua, ketiga dan keempat. Sedangkan untuk *jhāna* yang kelima terdapat lima belas kesadaran.

Untuk kesadaran adiduniawi yang berasosiasi dengan *jhāna*—dikenal juga sebagai kesadaran yang tidak terlampaui

atau tertandingi (*anuttara*)—terdapat dua puluh kesadaran Jalan dan dua puluh kesadaran Buah. Apabila diurai berdasarkan faktor *jhāna*-nya maka terdapat lima kesadaran untuk tiap-tiap kesadaran Jalan. Demikian pula halnya untuk kesadaran Buah. Dengan menggabungkan kesadaran Jalan dan kesadaran Buah maka kita mendapatkan delapan kesadaran adiduniawi *jhāna* pertama; demikian pula untuk kesadaran adiduniawi *jhāna* kedua, ketiga, keempat dan kelima.

Apabila *jhāna* duniawi dan *jhāna* adiduniawi digabungkan maka kita akan mendapatkan sebelas kesadaran *jhāna* pertama; dan demikian pula untuk kesadaran *jhāna* kedua, ketiga dan keempat. Sedangkan untuk *jhāna* yang kelima

Tabel I.18
Kesadaran *Jhāna* Duniawi dan Adiduniawi

Jhāna	Lingkup-Materi Halus 15			Non-Materi 12			Adi-Duniawi 40		Total
	Jumlah Kesadaran Baik	Jumlah Kesadaran Resultan	Jumlah Kesadaran Fungsional	Jumlah Kesadaran Baik	Jumlah Kesadaran Resultan	Jumlah Kesadaran Fungsional	Jumlah Kesadaran Baik	Jumlah Kesadaran Resultan	
1	1	1	1				4	4	**11**
2	1	1	1				4	4	**11**
3	1	1	1				4	4	**11**
4	1	1	1				4	4	**11**
5	1	1	1	4	4	4	4	4	**23**
Total	**5**	**5**	**5**	**4**	**4**	**4**	**20**	**20**	**67**

Penguraian kesadaran adiduniawi berdasarkan faktor *jhāna* hanya berdampak pada penambahan jumlah kesadaran yang baik dan kesadaran resultan. Dari delapan puluh sembilan kesadaran terdapat dua puluh satu kesadaran yang baik dan tiga puluh enam kesadaran resultan. Apabila angka tersebut dikurangi dengan kesadaran baik dan resultan adiduniawi maka

jumlah kesadaran baik menjadi tujuh belas sedangkan jumlah kesadaran resultan menjadi tiga puluh dua. Sekarang, apabila kita tambahkan angka-angka tersebut dengan dua puluh kesadaran Jalan dan dua puluh kesadaran Buah maka jumlah keseluruhan kesadaran baik menjadi tiga puluh tujuh dan kesadaran resultan menjadi lima puluh dua.

Apabila jumlah kesadaran baik dan kesadaran resultan ditambahkan dengan dua belas kesadaran yang tidak baik dan dua puluh kesadaran fungsional maka kita mendapatkan total keseluruhan seratus dua puluh satu kesadaran.

Iti abhidhammatthasaṅgahe
cittasaṅgahavibhāgo nāma Paṭhamo paricchedo

Dengan demikian selesailah sudah bab pertama
di *Abhidhammatthasaṅgaha* yang bernama
Ikhtisar Kesadaran.

Daftar Singkatan

Semua referensi menggunakan Digital Pali Reader dengan menampilkan **volume.halaman** di edisi PTS. Jadi, A 1.22 adalah *Aṅguttara Nikāya*, volume satu, halaman 22. Dalam hal tidak dicantumkan angka volume maka angka yang tercantum menunjukkan halaman; misalnya DhsA 239 adalah untuk *Dhammasaṅgaṇī Aṭṭhakathā* halaman 239. Untuk *Visuddhimagga*, angka-angka merujuk kepada Bab dan paragraf.

AN	Aṅguttara Nikāya
Cv	Cūḷavagga
DN	Dīgha Nikāya
DA	Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā
Dhs	Dhammasaṅgaṇī
DhsA	Dhammasaṅgaṇī Aṭṭhakathā
Dhp	Dhammapada
MN	Majjhima Nikāya
Pp	Puggalapaññatti
PpA	Puggalapaññatti Aṭṭhakathā
Ps	Patisambhidāmagga
SN	Saṃyutta Nikāya
SA	Saṃyutta Nikāya Aṭṭhakathā
SnA	Sutta Nipāta
Vibh	Vibhaṅga
VibhA	Vibhaṅga Aṭṭhakathā
Vibhv	Vibhāvinī Ṭīkā
Vism	Visuddhimagga
Yam	Yamaka

Daftar Istilah Pāḷi – Bahasa Indonesia

Abhidhamma	Ajaran yang lebih tinggi dan berbeda dari *Suttanta* dalam hal model penjabaran *Dhamma*. Seringkali disebut sebagai ajaran filsafat psikologi Buddhis.
Abhijjhā	Ketamakan.
Abhiññā	Pengetahuan-lebih-tinggi, kesaktian, pengetahuan langsung, pengetahuan yang merupakan hasil penembusan.
Abyākata	Tidak-ditentukan.
Accha	Bening.
Adhimokkha	Keputusan.
Adosa	Tanpa-kebencian.
Adukkhamasukha vedanā	Bukan-ketidaknikmatan-bukan-kenikmatan; bukan-duka- dan-bukan-pula-suka adalah terminologi untuk perasaan netral.
Āhāra	Sari makanan.
Ahirika	Tidak-tahu-malu.
Ahosi	Ada di masa lalu. *Kamma* yang *ahosi* adalah *kamma* yang ada di masa lalu dan tidak ada di masa sekarang (tidak berbuah).
Akammaññatā	Dalam keadaan yang tidak cekatan.
Akusala Cetasika	Faktor-mental tidak-baik.
Alobha	Tanpa-keserakahan.
Anāgāmī	Seorang yang tidak kembali lagi ke alam indriawi. Istilah ini merujuk kepada seseorang yang telah mencapai tingkat kesucian ketiga di dalam Buddhisme.
Anaññātaññassāmītindriya	Indria atau daya keyakinan, "Saya akan memahami yang tidak diketahui;" indria yang muncul bersama dengan Jalan *Sotāpatti* yang memahami Empat Kebenaran Mulia untuk pertama kalinya.
Anantarapaccaya	Kondisi kausal yang dinamakan tanpa-antara
Ānantariyakamma	*Kamma* tanpa-antara (*kamma* yang langsung berbuah di kehidupan persis setelah kehidupan di mana *kamma* tersebut diciptakan).
Ānāpāna paṭibhāga nimitta	Tanda serupa untuk nafas-masuk dan nafas-keluar yang menjadi objek *jhāna* buat mereka yang bermeditasi *ānāpānasati*.
Ānāpānasati	Perhatian penuh terhadap nafas masuk dan nafas keluar.

Anatta	Bukan-diri.
Anavajja	Tidak tercela.
Anāvila	Bersih.
Andhabālaputhujjana	Manusia yang belum tercerahkan, bodoh dan buta.
Anicca	Tidak kekal.
Anittha	Tidak-diidamkan.
Aniṭṭhamajjhattārammaṇa	Objek yang agak tidak menyenangkan.
Aniṭṭharammaṇa	Objek yang tidak menyenangkan.
Aniyatayogī	Asosiasi yang tidak pasti; pengelompokkan sebelas faktor-mental yang secara alamiah tidak selalu berasosiasi dengan kesadaran.
Aññamaññā paccaya	Kondisi kausal yang dinamakan timbal-balik
Aññasamāna cetasika	Faktor-mental netral.
Aññindriya	Indria yang dinamakan pengetahuan yang terakhir; pengetahuan yang dimaksud adalah pengetahuan tentang Empat Kebenaran Mulia yang mengalami penyempurnaan di tiga Jalan yang lebih tinggi, yaitu Jalan *Sakadāgāmī*, Jalan *Anāgāmī* dan Jalan Ke-*arahanta*-an.
Anottappa	Tidak-takut-berbuat-jahat.
Anuloma	Cocok, sesuai urutan; penyelarasan
Anupassin	Melihat, mengamati.
Anusaya	Tendensi-laten/tendensi yang tertidur, sifat laten.
Apāya	Alam-tanpa-kebahagiaan, yaitu Neraka, Alam Kelahiran Binatang, Wilayah Hantu-Hantu Kelaparan dan Kumpulan Jin
Appamaññā	Tanpa-batas.
Appanā samādhi	Absorpsi, *jhāna*.
Arahanta	Seseorang yang pantas menerima persembahan, orang yang telah mencapai tingkat pencerahan tertinggi, orang suci yang telah menghancurkan semua kotoran-batinnya.
Ārammaṇaghana	Kepadatan objek.
Arati	Rasa tidak suka, tidak puas.
Ariyasaṅgha	Komunitas para *bhikkhu* atau *bhikkhuṇī* yang sudah mencapai kesucian.
Ariyasāvakā	Para murid suci.
Ārogya	Sehat; tidak adanya penyakit.
Arūparāga	Nafsu terhadap kehidupan nonmateri.

Arūpāvacara citta	Kesadaran lingkup nonmateri.
Arūpāvacara jhāna	*Jhāna* tingkatan nonmateri.
Asaddhammasavana	Mendengarkan ajaran-ajaran yang tidak baik.
Asaṃvāsa	Tidak diperbolehkan lagi untuk tinggal bersama komunitas *bhikkhu*; diusir atau dikucilkan.
Asaññasatta	Makhluk-tanpa-batin.
Āsava	Noda batin, kotoran batin yang memancar keluar: (1) *kāmāsava* (noda yang dinamakan kenikmatan indriawi); (2) *bhavāsava* (noda yang dinamakan pelekatan terhadap kehidupan); (3) *diṭṭhāsāva* (noda yang dinamakan pandangan-salah); (4) *avijjāsava* (noda yang dinamakan ketidaktahuan)
Asekkha	Siswa suci yang tidak perlu berlatih lagi; istilah untuk para *Arahanta*.
Asura	Jin, setan.
Ātāpī	Semangat yang menggebu, gigih.
Ati-ittha	Sangat diidamkan.
Attādhipati	Dipengaruhi oleh diri sendiri.
Attakilamathānuyogānta	praktik ekstrem penyiksaan diri
Aṭṭhakathā	Kitab komentar, kitab tafsir.
Atthapaññatti	Konsep makna.
Āvāsamacchariya	Kikir dalam hal tempat tinggal.
Aveccappasāda	Keyakinan yang sempurna dan tidak tergoyahkan terhadap Buddha, *Dhamma* dan *Saṅgha*.
Avīci	Salah satu Neraka yang paling dalam.
Avijjā	Ketidaktahuan, kebodohan.
Avijjānusaya	Tendensi-laten yang dinamakan ketidaktahuan.
Avippaṭisāra	Bebas dari penyesalan.
Avūpasama	Tidak tenang.
Āyatana	Landasan indriawi.
Bahiddhāsamuṭṭhāna	Bersumber pada orang lain (faktor eksternal).
Bāhusacca	Berpendidikan, berpengetahuan luas.
Bhagavā	Guru Agung.
Bhaṅga	Kelenyapan, penguraian.
Bhāvanā	Pengembangan batin; istilah untuk meditasi *samatha* maupun meditasi *vipassanā*.
Bhavaṅga	Faktor-kehidupan, bawah sadar.
Bhavaṅgupaccheda	*Bhavaṅga* yang memutus; penghentian *bhavaṅga*
Bhavarāgānusaya	Tendensi laten yang dinamakan nafsu terhadap kehidupan atau eksistensi.

Bhavataṇhā	Pengharapan untuk hidup (*Bhavataṇhāti bhavapatthanā)*. Nafsu-keinginan terhadap eksistensi
Bhikkhu	Biarawan, rahib Buddha.
Bhūmi	Tingkatan alam kehidupan; lingkup kesadaran.
Bhūta	Nyata; menjadi; ada.
Brahma	Dewa Brahma, makhluk yang hidup bahagia dan tanpa cela penghuni alam surga yang lebih tinggi (alam Brahma), sering dipersonifikasikan sebagai pencipta alam semesta.
Brahmavihāra	Kediaman Brahma, yaitu empat kualitas batin yang merupakan kualitas hati para Brahma, yaitu *mettā* (cinta kasih), *karuṇā* (belas kasih), *mudita* (simpati) dan *upekkhā* (ketenangan).
Buddhasāsana	Ajaran dari Buddha.
Byāpāda	Pikiran jahat, niat jahat.
Cāga	Kemurahan hati.
Cakkavāḷa	Sistem dunia, galaksi.
Cakkhindriya	Indria yang dinamakan mata.
Cakkhupasāda	Sensitivitas-mata (*pasāda* secara harfiah berarti kejernihan, cemerlang, transparan. Dengan demikian indra-mata adalah jenis *rūpa* yang jernih, cemerlang dan transparan di bola mata yang membuat *citta* dan *cetasika* yang muncul di pintu-mata bisa mengenali objek-mata).
Cakkhuviññāṇa	Kesadaran-mata. Kesadaran yang berfungsi untuk melihat.
Catubhummakā	Empat bumi atau empat tingkatan, yaitu *kāmabhūmi*, *rūpabhūmi*, *arūpabhūmi* dan *lokuttarabhūmi*.
Catupaccaya	Empat kebutuhan. Istilah untuk empat kebutuhan pokok seorang *bhikkhu*, yaitu jubah, makanan, tempat tinggal dan obat-obatan.
Catuparisā	Empat majelis, yaitu komunitas *bhikkhu*, komunitas *bhikkhuṇī*, para umat laki-laki (*upāsaka*) dan para umat perempuan (*upāsikā*).
Cetanā	Kehendak, motif untuk melakukan sesuatu. *Cetanā* juga disebut sebagai *kamma*.
Cetasika	Faktor-mental.
Cetasika pakiṇṇaka	Faktor-mental sesekali.
Chanda	Hasrat.
Cittakammaññatā	Kecekatan-kesadaran.

Cittakhaṇa	Satu momen kesadaran.
Cittalahutā	Peringanan-kesadaran.
Cittamudutā	Kelenturan-kesadaran.
Cittapāguññatā	Kecakapan-kesadaran
Cittapassaddhi	Ketenangan-kesadaran.
Cittasamuṭṭhāna	Fenomena yang diproduksi oleh kesadaran.
Cittavipallāsa	Distorsi atau pemutarbalikan pikiran.
Cittujukatā	Kejujuran-kesadaran.
Dāna	Dana atau derma
Dāvaggi	Api-hutan
Deva	Dewa (makhluk yang bercahaya), raja.
Dhamma	Ajaran Buddha, doktrin, kebenaran.
dhamma (dengan 'd')	*Dhamma* dengan 'd' bisa berarti apa pun, segala fenomena.
Dhammamacchariya	Kekikiran dalam hal ajaran.
Dhammānudhammapaṭipatti	Berlatih sesuai *Dhamma*.
Dhammārammaṇa	Objek-*dhamma*, objek-batin, objek-mental.
Dhammavicaya sambojjhaṅga	Faktor pencerahan yang dinamakan investigasi terhadap *dhamma*
Dhammavinaya	Disiplin monastik dan Doktrin; ajaran Buddha.
Dhātu	Elemen.
Dibbacakkhuka	Memiliki kesaktian mata-dewa
Diṭṭhadhammasukhavihāra	Hidup bahagia di dunia ini.
Diṭṭhānusaya	Tendensi-laten yang dinamakan pandangan-salah.
Diṭṭhi	Pandangan-salah.
Diṭṭhivipallāsa	Distorsi atau pemutarbalikan pandangan.
Diṭṭhivisuddhi	Kemurnian Pandangan.
Domanassa vedanā	Perasaan dukacita.
Domanassindriya	Indria yang dinamakan dukacita.
Dosa	Kebencian; kemarahan.
Dovārika	Penjaga gerbang.
Dukkha	Penderitaan, tidak memuaskan.
Dukkha vedanā	Perasaan ketidaknikmatan; sakit.
Dukkhindriya	Indria yang dinamakan duka.
Dvipañcaviññāṇa	Dua rangkap kesadaran pancaindra, sepasang kesadaran pancaindra.
Ekaggatā	Kemanunggalan batin; keadaan batin yang terpusat di satu titik.

Ekālambaṇa	Mempunyai objek yang sama.
Ekanirodha	Kelenyapan bersama.
Ekavatthuka	Mempunyai landasan yang sama.
Ekuppāda	Kemunculan bersama.
Gabbhaseyyaka	Makhluk yang kelahirannya melalui kandungan.
Gandhārammaṇa	Objek-bau; objek-ganda.
Ghānaviññāṇa	Kesadaran-hidung. Kesadaran ini berfungsi untuk menghidu.
Hadayavatthu	Landasan-jantung.
Hiri	Rasa-malu.
Hita	Hal-hal yang baik dan bermanfaat, cocok.
Idaṃsaccābhinivesa	ikatan-fisik kefanatikan terhadap pandangan "ini saja yang benar".
Idapaccayatā	Pengondisian-khusus.
Indriya	Indria, daya spiritual, daya pengendali, penguasa-spiritual.
Issā	Iri hati.
Issara	Penguasa.
Iṭṭhārammaṇa	Objek yang menyenangkan.
Jāti	Jenis; kelahiran.
Javana	Impuls, dorongan hati. *Javana* adalah istilah teknis di dalam proses kognitif di mana *kamma* diciptakan.
Jhāna	Konsentrasi/keheningan batin, absorpsi.
Jivhāviññāṇa	Kesadaran-lidah. Kesadaran ini berfungsi untuk mencicip.
Jīvitindriya	Indria yang dinamakan kehidupan.
Kalala	Zigot; lumpur.
Kalyāṇamitta	Teman spiritual yang baik.
Kāmabhūmi	Tingkatan alam indriawi; terdiri dari sebelas alam, yaitu empat alam *apaya*, alam manusia dan enam alam dewa.
Kāmacchanda	Hasrat untuk menikmati objek-objek pancaindra.
Kāmarāga	Hasrat-indriawi.
Kāmarāgānusaya	Tendensi-laten yang dinamakan nafsu indriawi.
Kāmasukhallikānuyogānta	Praktik ekstrem melekati kebahagiaan yang muncul dari pancaindra.
Kāmataṇhā	Nafsu-keinginan terhadap kenikmatan-kenikmatan indriawi

Kāmāvacara citta	Kesadaran lingkup-indriawi.
Kamma	Perbuatan yang disertai oleh kehendak; karma (Sanskerta).
Kammaññatā	Kecekatan.
Kappa	Siklus-dunia, satu putaran dunia, rentang waktu yang dibutuhkan oleh bumi untuk hancur hingga kemudian berkembang kembali dan siap untuk dihuni oleh makhluk hidup.
Karuṇā	Belas kasih.
Kasiṇa	Keseluruhan, alat bantu untuk objek meditasi.
Kattukamyatā	Hasrat untuk melakukan sesuatu.
Kāyaduccarita	Perbuatan tubuh yang tidak baik.
Kāyadvāra	Pintu-tubuh.
Kāyagantha	Ikatan-fisik.
Kāyakamma	*Kamma* yang muncul melalui pintu-tubuh.
Kāyakammaññatā	Kecekatan-tubuh.
Kāyalahutā	Peringanan-tubuh.
Kāyamudutā	Kelenturan-tubuh.
Kāyapāguññatā	Kecakapan-tubuh.
Kāyapassaddhi	Ketenangan-tubuh.
Kāyaviññāṇa	Kesadaran-tubuh. Kesadaran ini berfungsi untuk merasakan sentuhan pada tubuh.
Kāyaviññatti	Pemberitahuan melalui isyarat tubuh.
Kāyika	Berkaitan dengan tubuh.
Kāyujukatā	Kejujuran-tubuh.
Khandha	Agregat, kumpulan.
Khaṇikā pīti	Kegembiraan yang sekejap-sekejap.
Khaṇika samādhi	Konsentrasi saat demi saat.
Khuddikāpīti	Kegembiraan minor.
Kiccaghana	Kepadatan fungsi.
Kilesa	Kotoran batin.
Kosalla	Keterampilan atau kepandaian.
Kukkucca	Penyesalan.
Kulamacchariya	Kikir dalam hal keluarga.
Kusalavipāka	Resultan yang baik.
Lābhamacchariya	Kikir dalam hal laba.
Lakkhaṇa	Karakteristik.
Lobha	Keserakahan.

Lokādhipati	Dipengaruhi oleh dunia; sikap menghormati dunia atau orang lain.
Lokapāla	Penjaga dunia.
Lokuttara citta	Kesadaran adiduniawi.
Macchariya	Kekikiran.
Magga	Jalan.
Maggañāṇa	Pengetahuan Jalan.
Mahābhūta	Unsur dasar yang besar, terdiri dari empat elemen utama yaitu elemen-tanah, elemen-air, elemen-api dan elemen-angin. Disebut juga sebagai materi primer.
Mahaggata	Luhur, yang lebih tinggi. Secara harfiah berarti "pergi menuju ke kualitas yang besar." Disebut sebagai kesadaran yang lebih tinggi karena kesadaran ini bebas dari rintangan batin atau karena kesadaran ini hanya bisa dicapai oleh meditator (*yogī*) yang besar/hebat.
Māna	Kesombongan.
Mānagāha	Cengkeraman kesombongan.
Mānānusaya	Tendensi-laten yang dinamakan kesombongan.
Manasikāra	Perhatian.
Mettā	Cinta kasih yang tulus kepada semua makhluk dan tidak membeda-bedakan; cinta kasih universal.
Micchā diṭṭhi	Pandangan-salah.
Micchāājīva	Penghidupan atau mata pencaharian yang salah.
Micchāsati	Perhatian-penuh yang salah.
Middha	Kantuk; kelembaman.
Moha	Delusi.
Mudita	Simpati.
Mudutā	Kelenturan.
Mūla	Awal mula.
Mūlapariññā	Pemahaman yang akurat dan benar tentang dasar yang melandasi tiap-tiap proses.
Musā	Tidak benar.
Nāma	Batin.
Nāma paññatti	Konsep nama.
Nāmakkhandha	Agregat mental.
Nāmarūpa	Batin-dan-jasmani.
Ñāṇa	Pengetahuan.

Ñāṇadassana	Pengetahuan dan pandangan.
Ñāti	Sanak-saudara atau keluarga; famili.
Nibbāna	Kepadaman; pemadaman total; kehancuran keserakahan, kebencian dan delusi yang merupakan tujuan tertinggi semua Buddhis.
Nibbidā	Ketidak-tertarikan, rasa jijik.
Nimitta	Tanda.
Nirāmisā pīti	Kegembiraan yang sudah terbebas dari dunia pancaindra (nonsensual).
Niraya	Neraka.
Nirodha samāpatti.	Pencapaian-kelenyapan; pencapaian meditatif yang menghentikan proses batin-dan-jasmani untuk sesaat.
Nissatanijjiva	Bukan-makhluk dan bukan jiwa.
Okkantikāpīti	Kegembiraan yang berulang-ulang.
Ottappa	Takut-berbuat-jahat.
Pabbajita	Meninggalkan keduniawian/kehidupan berumah-tangga.
Paccekabuddha	Buddha yang tidak mengajar; *Paccekabuddha* hanya muncul pada saat tidak ada *Buddhasāsana.*
Paccupaṭṭhāna	Manifestasi, kehadiran kembali.
Padaṭṭhāna	Sebab-terdekat.
Pāguññata	Kecakapan.
Pakiṇṇaka cetasika	Faktor-mental sesekali.
Pāmojja	Kegirangan.
Pañcadvāra	Lima pintu; pintu pancaindra.
Pañcakāmaguṇa	Jalinan nafsu pancaindra.
Pañcanīvaraṇa	Lima rintangan-batin, yaitu *kāmacchanda* (hasrat-indriawi), *byāpāda* (pikiran-jahat), *thīna*, *middha* (kemalasan dan kantuk), *uddhacca*, *kukkucca* (kebingungan dan penyesalan) dan *vicikicchā* (keraguan).
Pañcasīla	Lima aturan moralitas Buddhis yaitu menghindari untuk tidak membunuh, mencuri, berzina, berbohong dan mabuk-mabukan.
Paññā	Kebijaksanaan.
Paññindriya	Indria yang dinamakan kebijaksanaan.
Papañca	Proliferasi atau perkembang-biakan mental, yaitu *dhamma* yang memperpanjang eksistensi makhluk di dalam *saṃsāra*. Istilah ini merujuk kepada *taṇhā*, *māna* dan *diṭṭhi*.

Pārājika	Sesesorang yang telah melakukan pelanggaran peraturan monastik (ke-*bhikkhu*-an) yang sangat berat.
Paramattha dhamma	Dharma atau realitas yang hakiki.
Parinibbāna	Pemadaman lengkap, yaitu padamnya agregat sehingga tidak memunculkan kelahiran yang baru lagi; pembebasan akhir.
Parinibbāyi	Mangkat, meninggal dunia dan tidak terlahir lagi.
Parittārammaṇa	Objek yang terbatas
Pariyatti	*Tipiṭaka*; mempelajari dan menguasai *Tipiṭaka*.
Pasādarūpa	Materi yang jernih dan transparan; materi transparansi.
Passaddhi	Ketenangan atau kedamaian batin.
Paṭibhāga nimitta	Tanda-serupa; tanda yang merupakan objek *jhāna*.
Paṭiccasamuppāda	Dependensi-kemunculan.
Paṭighānusaya	Tendensi-laten yang dinamakan antipati.
Paṭimokkha	Kumpulan peraturan disiplin monastik.
Paṭipatti	Latihan atau praktik meditasi.
Paṭisambhidā	Pengetahuan analitis.
Paṭisandhi viññāṇa	Kesadaran penyambung-kelahiran-kembali.
Paṭivedha	Penembusan Empat Kebenaran Mulia; dengan penembusan ini seseorang menjadi seorang *ariya* (suci, mulia).
Pesala	Berkepribadian yang menyenangkan; berperilaku baik.
Peta	Hantu-hantu kelaparan.
Pettivisaya	Alam hantu kelaparan.
Pharaṇapīti	Jenis kegembiraan yang meresap ke seluruh tubuh. Kegembiraan jenis inilah yang dimaksud sebagai faktor *jhāna*.
Phassa	Kontak.
Phoṭṭhabba	Sentuhan.
Pīti	Kegembiraan.
Puthujjana	Manusia biasa, manusia kebanyakan (yang belum tercerahkan), manusia yang banyak membangkitkan kotoran-batin.
Rasa	Rasa
Rūpabhūmi	Tingkatan alam materi-halus; terdiri dari enam belas alam Brahma materi-halus.

Rūpa kalāpa	Kelompok materi.
Rūparāga	Nafsu terhadap kehidupan di Bumi Materi-Halus.
Rūpārammaṇa	Objek-bentuk.
Rūpasamuṭṭhāna	Asal muasal materi.
Rūpāvacara citta	Kesadaran lingkup-materi-halus.
Rūpāvacara jhāna	*Jhāna* tingkatan materi-halus.
Sabbacittasādhāraṇa	Faktor-mental universal
Sabbaññutā	Kemahatahuan, salah satu kualitas yang dimiliki oleh Buddha.
Sabhāvalakkhaṇa	Karakteristik atau sifat alamiah/individual, sifat asli dirinya sendiri.
Saddhā	Keyakinan.
Saddhammasavana	Mendengarkan *Dhamma* yang murni.
Sakkāyadiṭṭhi	Pandangan-salah tentang identitas diri.
Samādhi	Keheningan, konsentrasi, ketenangan.
Sāmaṇera	Calon *Bhikkhu/Bhikkhu* muda.
Sāmaññalakkhaṇa	Karakteristik umum dari fenomena yang berkondisi, yaitu *anicca* (tidak kekal), *dukkha* (penderitaan, tidak memuaskan) dan *anatta* (bukan-diri).
Samatha	Meditasi ketenangan/keheningan.
Sammā	Benar.
Sammā samādhi	Konsentrasi benar.
Sammāājiva	Penghidupan-benar.
Sammākammanta	Perbuatan-benar.
Sammāppadhāna	Usaha benar.
Sammāsambuddha	Makhluk yang tercerahkan secara sempurna atas usahanya sendiri.
Sammāvācā	Ucapan-benar.
Sampajāna	Pemahaman yang jernih.
Sampayuttapaccaya	Kondisi kausal yang dinamakan asosiasi.
Saṃsāra	Siklus kelahiran-dan-kematian.
Samūhaghana	Kepadatan sintesis.
Saṃyojana	Belenggu, yaitu faktor-faktor mental yang membelenggu seseorang ke dalam *saṃsāra*.
Saṅgaha	Ikhtisar.
Saṅgahanaya	Metode kombinasi; kombinasi faktor-faktor-mental di dalam satu kesadaran.
Saṅgha	Komunitas para monastik.

Saṅkhārupekkhā ñāṇa	Pengetahuan tentang netralitas terhadap formasi-formasi.
Saṅkhātalakkhaṇa	Karakteristik dari fenomena yang berkondisi, yaitu kemunculan-kelangsungan-penguraian (*uppāda-ṭhiti-bhaṅga*).
Saṅkhitta	Mengkeret.
Saññā	Persepsi.
Saññāvipallāsa	Distorsi atau pemutarbalikan persepsi.
Santatighana	Kepadatan kesinambungan.
Sappurisasaṃseva	Berasosiasi dengan orang yang baik.
Sārāga	Tergila-gila.
Sāsana	Ajaran (Buddha).
Sassata diṭṭhi	Pandangan-salah tentang kekekalan.
Sati	Perhatian-penuh.
Satimant	Dengan penuh kewaspadaan.
Satta bhojjhaṅga	Tujuh faktor pencerahan, *yaitu sati, dhammavicaya, viriya, pīti, passaddhi, samādhi* dan *upekkhā*.
Sekkha	Siswa suci (non-*Arahanta*) yang-masih-harus-berlatih, yaitu *Sotāpanna, Sakadāgāmī* dan *Anāgāmī*.
Sīla	Moralitas, akhlak, sifat, kebiasaan.
Sīlabbataparāmāsā	Cengkeraman yang salah terhadap aturan-aturan dan ketaatan-ketaatan.
Sīlavisuddhi	Pemurnian moralitas.
Sobhana cetasika	Faktor-mental indah.
Somanassavedanā	Perasaan sukacita.
Somanassindriya	Indria yang dinamakan sukacita.
Sotāpanna	Yang Telah Memasuki Arus merujuk kepada seseorang yang telah masuk ke dalam arus Jalan Mulia Berunsur Delapan melalui kemunculan Buah yang pertama; tingkat kesucian pertama di dalam Buddhisme.
Sotāpatti	Yang Sedang Memasuki Arus.
Sotāpattiphala	Buah Yang Sedang Memasuki Arus. Dengan lenyapnya kesadaran ini maka seseorang berubah silsilah, dari awalnya adalah seorang biasa berubah menjadi seorang suci atau *Sotāpanna*.
Sotaviññāṇa	Kesadaran-telinga. Kesadaran ini berfungsi untuk mendengar.
Sukha	Kebahagiaan.
Sukhavedanā	Perasaan nikmat, rasa nyaman.

Sukhindriya	Indria yang dinamakan suka.
Sukkhavipassaka	*Vipassanā* kering. Istilah untuk jenis *vipassanā* tanpa *jhāna*.
Suññata	Kosong.
Sūrabhāva	Keberanian.
Sutta	Ceramah, khotbah, diskursus.
Taccha	Benar; nyata, biasanya digabungkan dengan kata *bhūta* (*bhūta taccha tatha*).
Tadārammaṇa	Yang-mempertahankan
Taṇhā	Nafsu-keinginan.
Tathāgata	Yang telah pergi ke tempat yang baik.
Tatramajjhattata	Keseimbangan-batin; di sana - di tengah-tengah
Tebhūmaka	Tiga tingkatan; istilah yang merujuk kepada tiga tingkatan kesadaran yaitu lingkup-indriawi, lingkup materi-halus dan lingkup nonmateri.
Thīna	Kemalasan.
Ṭhiti	Kelangsungan, bertahan.
Ṭīkā	Subkomentar.
Tipiṭaka	Tiga Keranjang yang berisi *Vinaya Piṭaka, Sutta Piṭaka* dan *Abhidhamma Piṭaka*; kitab suci agama Buddha.
Tiracchānayoni	Kerajaan binatang.
Tiratana	Tiga permata, yaitu Buddha, *Dhamma* dan *Saṅgha*.
Tuccha	Kosong.
Ubbegāpīti	Kegembiraan yang mengangkat, melambungkan.
Uccheda diṭṭhi	Pandangan-salah tentang kemusnahan.
Uddhacca	Kebingungan.
Uggahanimitta	Tanda-pemelajaran; objek untuk meditasi *samatha*.
Ujuka	Lurus, tegak lurus.
Ujukatā	Jujur.
Ujutā	Kualitas yang lurus.
Upacāra samādhi	Konsentrasi akses, konsentrasi yang merupakan tetangga *jhāna*.
Upādāna	Pelekatan.
Upādāya rūpa	Materi bergantung pada unsur dasar yang besar materi sekunder.
Upekkhāvedanā	Perasaan netral, ketenangan.
Upekkhindriya	Indria yang dinamakan ketenangan.

Uppāda	Kemunculan
Ussāha	Usaha.
Vacīduccarita	Ucapan yang tidak baik.
Vacīdvāra	Pintu-ucapan.
Vacīkamma	*Kamma* yang muncul melalui pintu ucapan.
Vaciviññatti	Pemberitahuan melalui isyarat ucapan.
Vaṇṇamacchariya	Kekikiran dalam hal keelokan.
Vatthu	Landasan.
Vayo	Usia.
Vedanā	Perasaan.
Vibhavataṇhā *Vicāra*	Nafsu-keinginan terhadap noneksistensi Penempelan-terus-menerus.
Vicikicchā	Keraguan.
Vicikicchānusaya	Tendensi-laten yang dinamakan keraguan.
Vijju	Petir.
Vikkhitta	Bingung dan gelisah.
Vimuttiñāṇadassana	Pengetahuan dan pandangan tentang pembebasan dari *Saṃsarā*.
Viññāṇā	Kesadaran pancaindra.
Virāga	Tanpa-nafsu, keadaan batin yang tidak tertarik kepada objek. *Virāga* adalah tahapan yang dicapai oleh seorang *yogī* yang sudah melihat karakteristik umum dari batin-dan-jasmani.
Virati	Penahanan-diri
Viriya	Usaha, energi.
Vitakka	Penempelan-awal.
Vitakkana	Kontemplasi; perenungan.
Vohāra	Perkataan atau ungkapan sehari-hari.
Voṭṭhapana	Yang memutuskan atau yang menentukan.
Yakkha	Jin.
Yathābhūta	Sesuai realitas yang ada.
Yathābhūtañāṇadassana	Pengetahuan dan pandangan tentang fenomena sesuai realitas.
Yogī	Seseorang yang berlatih meditasi.
Yoniso manasikāra	Sikap-batin-yang-benar; perhatian yang bijaksana, pemikiran yang sistematis.
Yathāraha	Sesuai dengan yang sepantasnya.

Daftar Pustaka

A. ABHIDHAMMA PIṬAKA BERBAHASA INGGRIS

Aung, Shwe Zan and Mrs. Rhys Davids. 2016.
Points of Controversy. Bristol: The Pali Text Society.

Davids, C.A.F. Rhys. 2012.
A Buddhist Manual of Psychological Ethics. Bristol: The Pali Text Society.

Law, Bimala Charan. 2011.
Designation of Human Types. Bristol: The Pali Text Society.

Nārada, U. 2012.
Discourse on Elements. Bristol: The Pali Text Society.

Thiṭṭhila, Paṭhamakyaw Ashin. 2015.
The Book of Analysis. Bristol: The Pali Text Society.

B. KITAB KOMENTAR BERBAHASA INGGRIS

Ñāṇamoli, Bhikkhu. 1996.
The Dispeller of Delusion Part I. Oxford: The Pali Text Society.

_____. 1996. *The Dispeller of Delusion Part II*. Oxford: The Pali Text Society.

Tin, Pe Maung. 1999.
The Expositor. Oxford: The Pali Text Society.

C. ABHIDHAMMATTHASAṄGAHA BERBAHASA INGGRIS

Bodhi, Bhikkhu. 2006.
A Comprehensive Manual of Abhidhamma.
Kandy: Buddhist Publication Society.

Nārada, Mahāthera. 1979.
A Manual of Abhidhamma.
Jakarta: Yayasan Dhammadipa—Arama.

Sīlānanda, U. 2012.
Handbook of Abhidhamma Studies I.
Kuala Lumpur: Majujaya Indah Sdn Bhd.

_____. 2012. *Handbook of Abhidhamma Studies II*.
Kuala Lumpur: Majujaya Indah Sdn Bhd.

_____. 2012. *Handbook of Abhidhamma Studies III*.
Kuala Lumpur: Majujaya Indah Sdn Bhd.

D. KITAB SUBKOMENTAR BERBAHASA INGGRIS

Wijeratne, R.P. and Rupert Gethin. 2002.
Summary of the Topics of Abhidhamma.
Oxford: The Pali Text Society.

Biografi
Ashin Kheminda

LAHIR dari sebuah keluarga non Buddhis di Semarang, **Ashin Kheminda** baru mengenal ajaran Buddha secara tidak sengaja pada dekade kedua kehidupannya. Ini semua berawal karena sifat "pemberontak"-nya, serta ketidak-sukaannya pada keterikatan, beliau mulai tertarik dengan berbagai ajaran spiritual sejak masih muda. Jiwa pemberontaknya mulai berkembang sejak beliau duduk di bangku SMA. Di masa-masa inilah, sifat fanatik yang menganggap agama sendiri yang paling baik berangsur-angsur lenyap setelah beliau melihat bahwa agama yang lain pun menawarkan banyak kebaikan.

Pada satu masa di dalam kehidupannya, beliau mulai merasakan bahwa kehidupan ini sangat tidak memuaskan. Hal ini membuatnya mencari jalan keluar yang tidak biasa yaitu mulai menekuni meditasi atau lebih tepatnya pertapaan sesuai aliran spiritual Kejawen. Pertemuannya dengan ajaran Buddha terjadi pada saat beliau bertapa di Alas (Hutan) Ketonggo, Ngawi,

Jawa Timur. Di sana, secara tidak sengaja, beliau bertemu dengan guru Buddhisnya yang pertama yang kemudian mengajarkannya meditasi dengan menggunakan objek *kasina* api sampai akhirnya beliau mengalami pengalaman, kebahagiaan dan kedamaian yang tidak pernah dirasakannya sebelumnya.

Ketertarikan yang amat sangat akan meditasi, akhirnya membuat beliau memutuskan untuk mencari guru ke pusat-pusat meditasi, mulai dari Thailand, Dharamsala - India, hingga akhirnya berlabuh di Myanmar. Di Myanmar inilah Ashin Kheminda memutuskan untuk menjadi *bhikkhu* dan ditahbiskan pada tahun 2004 oleh Sayadaw Jaṭila Mahāthera.

Ashin Kheminda kemudian mengambil gelar Bachelor di ITBMU (The International Theravãda Buddhist Missionary University) of Yangon dan memperoleh medali emas sebagai lulusan terbaik. Pengalaman mengajarkan *Abhidhamma* sudah dimulai saat beliau masih belajar di universitas ini, atas permintaan dari para *bhikkhu, bhikkhuni* dan *sayalay* yang merupakan teman kuliah dan adik kelasnya, beliau mengajarkan *Abhidhamma* kepada mereka di luar jam kuliah.

Sebagai lulusan terbaik pada tahun 2008, kemudian beliau diundang untuk mengajar *Abhidhamma* dan meditasi di Singapura sambil menyelesaikan pendidikan S2 nya di The Graduate School of Buddhist Studies di Singapura.

Ashin Kheminda menyadari kurangnya pemahaman dan implementasi *Tipiṭaka* di Indonesia secara menyeluruh, oleh karena itulah beliau memutuskan untuk kembali ke Indonesia dan mengabdikan diri untuk perkembangan Buddhisme melalui jalur pendidikan Buddhis yang mengacu kepada *Tipiṭaka* dan

kitab-kitab komentarnya. Pada tanggal 1 Oktober 2015, beliau mendirikan Dhammavihārī Buddhist Studies (DBS) sekaligus sebagai spiritual patrón. DBS adalah sebuah Pusat Pendidikan Buddhis terpadu yang beliau sebut sebagai "*a-One-Stop Dhamma-House*" yang menawarkan program-program pendidikan Buddhis secara terstruktur untuk semua usia dari kanak-kanak sampai dewasa seperti Kelas *Abhidhamma*, meditasi, *Pariyatti Sāsana* untuk dewasa dan kelas-kelas *Dhammānusārī* (Sekolah Minggu) untuk anak-anak dan remaja, serta program *Pabbajjā* yang diadakan setiap akhir tahun.

Beliau aktif menyebarkan *Sutta* melalui kelas *Pariyatti Sāsana* dan pembelajaran *Abhidhamma* melalui *dhamma talk* ringan berjudul *Abhidhamma Made Easy (AME)* hingga kelas-kelas *Abhidhamma* yang terstruktur, sistematis dan akademis serta berpedoman pada kitab induk dan kitab-kitab komentarnya. Ceramah-ceramah beliau secara rutin ditayangkan melalui *channel Youtube* Dhammavihari agar dapat menjangkau umat di berbagai belahan bumi sehingga semakin banyak umat yang mendapatkan pengetahuan dan manfaat dari ajaran Buddha yang indah ini. Beliau juga merupakan *bhikkhu* yang pertama kali memperkenalkan perayaan Hari Abhidhamma di tahun 2012 di Jakarta, Indonesia dan sampai saat ini tetap rutin dirayakan setiap tahunnya.

Untuk donasi penerbitan buku-buku
DHAMMAVIHĀRĪ BUDDHIST STUDIES,
dapat dilakukan melalui transfer ke rekening:

Yayasan Dhammavihari
Bank BCA: 6275 19 19 18

dengan menambahkan angka 3 dari nilai yang ditransfer.
Contoh Rp 200.003,-

Dana Anda berapa pun besarnya, akan bermanfaat bagi
penyebaran *Dhamma*.

Buddhasāsanaṃ Ciraṃ Tiṭṭhatu
Semoga Ajaran Buddha Bertahan Lama

Sādhu ... sādhu... sādhu

Karya yang ada di hadapan Anda saat ini berisi uraian dari bab pertama kitab ***Abhidhammatthasaṅgaha***—kitab yang dianggap sebagai kunci untuk membuka "Gudang harta karun" *Abhidhamma Piṭaka.*

Abhidhammatthasaṅgaha adalah karya Ācariya Anuruddha, seorang *bhikkhu* yang diyakini berasal dari India Selatan. Tidak ada catatan yang pasti tentang tahun kehidupannya; beberapa catatan mengatakan beliau hidup di abad kelima, walau ada juga yang meyakininya antara abad kedelapan atau abad kedua belas.

Beliau menulis kitab ini di Wihara Mūlasoma, Sri Lanka, yang dibangun oleh Somādevi, permaisuri dari Raja Vaṭṭagāmaṇī (88-76 SM). Dua karya lain dari beliau yang sangat monumental adalah kitab *Paramatthavinicchaya* dan *Nāmarūpapariccheda*. Ketiga kitab karya beliau, bersama enam kitab karya pengarang yang lain, sangat terkenal di kalangan para *bhikkhu* yang mempelajari *Abhidhamma*. Sembilan kitab ini diklasifikasikan di bawah kelompok ikhtisar klasik yang disebut *Let-than* (Myanmar) atau *Jari Kelingking* karena volumenya yang sangat kecil dibandingkan dengan kitab *Abhidhamma Piṭaka*. Di antara karya-karya beliau, sejak abad kedua belas hingga saat ini, ketenaran *Abhidhammatthasaṅgaha* sebagai ringkasan dari *Abhidhamma Piṭaka* melampaui karya-karya yang lain.

Mengingat sangat pentingnya buku tersebut, penulis menghadirkan materi dari buku *Abhidhammatthasaṅgaha* ini di Indonesia dengan penjelasan komprehensif yang diambil dari kitab Pāḷi, Komentar dan Subkomentarnya. Kami sangat berharap kehadiran buku ini dapat memberikan perspektif baru tentang ajaran *Abhidhammattha* yang autentik. Tentu kami juga berharap, demi perkembangan *Abhidhamma* di Nusantara, penulis akhirnya bisa menyelesaikan karyanya hingga bab kesembilan.

Dhammavihārī Buddhist Studies
www.dhammavihari.or.id

DHAMMAVIHĀRĪ

9 786239 401146

9 786239 401153